مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية: (٢)

عن العروبة والاسلام

الدكتور عصمت سيف الدولة

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

عن

العروبة والاسلام

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة الثقافة القومية : (٢)

عن
العروبة والاسلام

الدكتور عصمت سيف الدولة

دار المستقبل العربي

« الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضـرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية »

منتدى سور الأزبكية
www.books4all.net

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ ص.ب. : ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
تلفون ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً : «مرعربي»
تلكس: ٢٣١١٤ مارابي

حقوق النشر محفوظة للمركز

الطبعة الاولى

بيروت : آذار/ مارس ١٩٨٦

**ينشر هذا الكتاب فى جمهورية مصر العربية
بالتعاون بين دار المستقبل العربى ومركز دراسات الوحدة العربية**

الطبعة الثانية ــ القاهرة ١٩٨٦

وينحصر توزيع هذه الطبعة فى مصر والسودان فقط

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فأما الزبد فيذهب جُفاء، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾
(الرعد: ١٧)
صدق الله العظيم

المحتويـــات

بيـان ١٠

الفصل الأول : الظالمون

لزوم ما لا يلزم ١٢
الانتهاء المتعدد ١٦
عن الأمة ٢٥
الدين والمجتمع ٣٩
أمة الإسلام ٥٢
اول دستور ٥٩
العدوان ٨٥
الوحدة ٩٤
دولة الخلافة ١٠٨
الامبراطورية ١١٩
الدولة الممكنة ١٣٥

الهروب إلى الماضي ١٦٥

الفصل الثاني : المنافقـون

لماذا المنافقون؟ ١٧٤
قصة «العلمانية» ١٨٦
في اليهودية ١٩١
ازدواج السلطة ١٩٦
الصراع ٢٠٧
النهاية ٢١٥
الدولة، ما الدولة؟ ٢١٩
عودة الى الوطن ٢٣٤
وفي الإسلام ٢٣٨
النفاق ٢٤٠
الاسلام واصول الحكم ٢٤٦
الخليفة والسلطان ٢٥٤
متـى؟ ٢٦٣
دين للدنيا ٢٧٤
قصة حياة مسلم ٢٩٠
التقدم والعلم ٣٠٩
آية المناهضة ٣٢٣

الفصل الثالث : الجواب

اغتصاب العقول ٣٣١

الامبريالية الحضارية ٣٣٤
قادة الرأي العام ٣٤١
الانسان الهدف ٣٤٥
اعتراض جانبي ٣٥٥
ذو الحدين ٣٥٨
الشخصية العربية ٣٦٢
مصر العربية ٣٦٦
عن الماضي الاقليمي ٣٦٧
الانتماء القومي ٣٧٨
اتجاهات الشباب العربي ٣٨٨
مشكلات الحياة ٣٩٣
القهر المادّي ٣٩٧
التخريب والتغريب ٤١٨

خلاصة ٤٢٨
الاستعمار الجديد ٤٢٩
فهل يفلحون ؟ ٤٥٣
ثورة الشباب ٤٥٦
اسطورة الامام شامل ٤٦٢
لماذا إذن؟ ٤٧٣
هل يعرفون؟ ٤٧٥

بيـــان

في الوطن العربي طـائفتان اختلفتـا فاتفقتـا. طائفـة تناهض الاسـلام بالعـروبة وطـائفة تنـاهض العـروبـة بـالإسـلام. فهـما مختلفتان. وتجهل كلتاهما العروبة والاسـلام كليهما فهـما متفقتان. وإنهما لتثيـران في الوطن العـربي عاصفـة غبراء من الجـدل تكـاد تضل الشعب العربي المسلم عن سبيله القويم. وانهما لتحرضان الشباب العربي على معارك نكراء تكاد تلهيه عن معركة تحرير أمّته.

هذا حديث الى الشعب العربي عن الطائفتين تباعا. سيقول نفر ممن يقرأونه: ما بال هذا الرجل يتلو آيات الكتاب لا يلتمس فيها عونا من رجال الدين، فنقول لأننـا مسلمون، ولا كهـانة في الاسـلام. وسيقول نفـر: ما بـاله يتحـدث عن الأمة العـربية لا يلتمس عـونا من مفكـريها؟ فنقـول لهم: هذا مـذهبنا. مـذهبنـا الاسلامي في القومية ومذهبنا القومي في الاسلام، فلينظروا مـاذا

هم فاعلون . أما الطائفتان فَسَيُنظِرهم الشعب العربي إلى حين ﴿ إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ﴾ (يونس : ٤٩) . صدق الله العظيم .

د. عصمت سيف الدولة

القاهرة: أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥

الفصل الأول

الظالمون

لزوم ما لا يلزم

١ ـ إن الحديث عن «العروبة والاسلام» ليس حديثا عن كل من الاسلام والعروبة بل هو حديث عن العلاقة بينهما. فهل يحتاج الشعب العربي، في هذه المرحلة من تاريخه، إلى معرفة العلاقة بين العروبة والاسلام ليحل مشكلات تحرره وتقدمه؟ هل يقف الشعب العربي، في هذه المرحلة من تاريخه، موقف الاختيار الملزم بين العروبة والاسلام ليدافع عن حرية امته ووحدتها وتقدمها؟ . . . هل تلزمه العروبة بغير ما يلزمه به الاسلام، فعليه أن يختار فيما بينهما ليتحرر وطنا ومواطنا؟ . . . أبدا. إنه شعب معتدى عليه من خارجه، اغتصابا واحتلالا وهيمنة وتبعية. ومعتدى عليه من داخله، قهرا وظلما واذلالا واستغلالا.

فإن هو استجاب لما تلزمه به العروبة، ولو لم يَعِ من

العروبة إلا انها انتماء إلى احياء من البشر كفته أدنى قوانين الحركة. إن كل الكائنات الحية مسلحة بقانون «الفعل المنعكس الشرطي» للدفاع عن ذواتها إذا ما أحاط بذواتها الخطر؛ تردّ الفعل حتى لو لم تكن فاعلة. فما بال العربي تكاد المخاطر المحيطة به أن تعصف بوجوده ذاته. وما بال الإنسان العربي، وهو المسلّح، دون الكائنات جميعا، بقانون الجدل الذي يملك به المقدرة على إدراك التناقض بين واقعه وحاجته، ويعرف به اسباب حل هذا التناقض، ويستطيع به أن يجسد بعمله في الواقع ما يوقف به معاناته ويفرض به ارادته. فإن وعى العروبة انتماء إلى امته لعرف معرفة اليقين ان التناقض الاساسي بين واقعه وحاجته يتمثل في أن ليس كل ما هو متاح في أمته من أسباب التحرر والتقدم متاحاً له ليتحرر ويتقدم، لأن العدوان الخارجي يسلبه إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات امته، فيحول دون أن يطوّر حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل، ولأن العدوان الداخلي يسلبه القدر الأكبر مما أفلت من العدوان الخارجي فيستأثر به من دونه احتكارا واستغلالا، ثم يفرض عليه تلك القسمة الضيزى بالقهر والظلم والإذلال، ويحول دون ثورته بما يبقيه عليه من جهل وفقر ومرض فيبقيه عاجزا عن استرداد امكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته فلا يستطيع أن يطور حياته بما هو ممكن ومتاح، لا أكثر ولا أقل. وإنه ليعرف معرفة اليقين ان العدوان الخارجي والعدوان الداخلي حليفان عليه يحقق كل منهما بعدوانه

ما يمكّن الآخر من العدوان، وإن لم يكونا متحالفين. فإن كان أكثر وعياً لوعى دلالة الدروس الصارمة التي يتلقاها كل يوم من أحداث عصره، لعرف معرفة اليقين أن لا أمل، لا أمل على الاطلاق، في أن يتقدم حرية ورخاء بقدر ما هو متاح في أمته إلا بأن يواجه اعداءه جميعا فيسترد حريته ويقيم وحدته القومية. وإنه ليتعلم كل يوم أن البشرية قد دخلت عصر الانتاج الكبير والدول العملاقة، وان مصير الاقزام من الدول أن تحتمي، راغبة أو كارهة، بمظلة التبعية السياسية لدفع خطر العدوان، والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع، وأن تدفع من حرية وطنها اثمانا باهظة لمن يحميها أو يغذيها. يحميها ولو من بطشه ذاته. ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها.

وإن بعض هذا، وليس كله، لقمين بأن يحدد للشعب العربي اعداءه بأسمائهم ودولهم ونظمهم، وبأن يحفزه ويحرضه على سحقهم سحقا، إذ أن سحقهم سحقا هو الطريق الوحيد المفتوح إلى التحرر والوحدة والتقدم ثم الرخاء.

أما إن استجاب الشعب العربي لما يُلزمه به الاسلام فقد تلقّى من الله أمرا صريحا بالقتال ضد المعتدين: قال تعالى ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه﴾ (البقرة: ١٩٤)، وقال: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ (النساء: ٧٥). ثم قضى، سبحانه، بأن من سكت على الظلم قد ظلم نفسه،

وأنذره بجهنم مع الظالمين أنفسهم. قال: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم قالوا فيما كنتم؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها؟ فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا﴾ (النساء: ٩٧). إنه سبحانه، لا يحرّض على الهجرة، بل يتحدى بها مماحكات الأذلاّء. قبل الهجرة المقاومة. بكل حيلة وكل سبيل. قال تعالى مكملا نذيره: ﴿إلاّ المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا. فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم، وكان الله عفوّا غفورا﴾. (النساء: ٩٨، ٩٩).

ثم انه، سبحانه، قد حرّم السلبية والتواكل، وانذر بأن شيئا من الحياة التي يكرهها الناس لن يتغير إلا إذا غيّر الناس ما بأنفسهم. قال: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (الرعد: ١١). وقال: ﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾ (هود: ١١٧). وذهب في تحريض المظلومين على المقاومة الى حد أنه علّمهم أنه، سبحانه، يحب منهم المقاومة حتى لو كانت اداتها سيئة، وإن مقاومة الظلم تبيح كل الوسائل وتطهرها مما يكون في طبيعتها من سوء. قال: ﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظُلم﴾ (النساء: ١٤٨). ثم انه قد اخبر بأن الاعتذار عن التقصير فيما يجب، بأن ثمة من ضلل المقصرين، اعتذار غير مقبول. وانه لا يقبل من أحد أن يتهم غيره بأنه قد أضله ليبرىء نفسه من الضلال. قال تعالى: ﴿كلما دخلت أمة لعنت اختها، حتى إذا آدّاركوا فيها جميعا قالت أُخراهم لأولاهم ربنا

هؤلاء أضلّونا فآتهم عذابا ضعفا من النار، قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾ (الأعراف: ٣٨). فدل على أن الغفلة التي تمكّن المضللين من ضحاياهم ذنب من ذنوب الضحايا انفسهم يضاف الى ما ظلموا به أنفسهم، فيضاعف لهم العذاب، وأخيرا قضى بأن من قبل الذل كفر حين قضى بأن: ﴿ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين﴾ (المنافقون: ٨).

وإن بعض هذا وليس كله لَقَمين بأن يجدد للشعب العربي اعداءه باسمائهم ودولهم ونظمهم، وأن يحفزه ويحرضه على سحقهم سحقا، إذ أن سحقهم سحقا هو الطريق الوحيد المفتوح إلى طاعة الله ورضوانه.

إذن، لا يقف الشعب العربي، في هذه المرحلة من تاريخه، موقف الاختيار الملزم بين العروبة والاسلام ليدافع عن امته وحريته وتقدمه. يكفيه ايهما. أمّا هما معا ففوق كفايته. ومع ذلك، أو بالرغم من ذلك، فإن الشعب العربي في حاجة الى الحديث عن العلاقة بين العروبة والاسلام.

الانتماء المتعدد

٢ - فهل يكون ذلك لأن كلًّا من الاسلام والعروبة علاقة انتماء الى مضمون واحد أو مضامين متشابهة، مما قد يؤدي إلى الخلط بينهما فيلزم تحديد العلاقة بينهما منعا للخلط؟... أبداً أيضا. إن الاسلام علاقة انتماء إلى دين (عقيدة). هكذا جاء

رسالة. ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله﴾ (الصف: ٩). وهكذا ارتضاه الله لنا حين اكتمل. ﴿اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾ (المائدة: ٣). ثم وصانا بالابقاء على علاقة الانتماء الى الدين هذه والمحافظة عليها ﴿شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى: أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ (الشورى: ١٣). أما العروبة فعلاقة انتماء إلى أمة بشطري تكوينها: الشعب والأرض، وما أثمر شطراها على مدى التاريخ من حضارة. إنها انتماء إلى وضع تاريخي بينما الدين وضع إلهي.

وقد تلتقي القبائل والشعوب والامم في علاقة انتماء إلى دين واحد. ألم تر كيف تحدث القرآن عن الرسل والانبياء واقوامهم ثم وحد بينهم في الدين فكانوا مسلمين. ﴿ما كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما﴾ (آل عمران: ٦٧). ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب: يا بنيّ إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتُنَّ إلا وأنتم مسلمون﴾ (البقرة: ١٣٢). ﴿قولوا آمنّا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ (البقرة: ١٣٦). ﴿فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله، آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون﴾ (آل عمران: ٥٢). إذ ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾

(آل عمران : ١٩) مع انه ، سبحانه ، قد شاء أن تتعدد الأمم . ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ﴾ (هود : ١١٨) . ثم ألم تر أن الله يقول عن كِتاب المسلمين ﴿ أأعجمي وعربي ؟ قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء ﴾ (فصلت : ٤٤) . وحدة الكتاب هنا لم تُلغ تمايز الناس عجماً وعرباً وان التقوا عليه هدى وشفاء . وقال الله تعالى : ﴿ وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ﴾ (الحجرات : ١٣) . فأقر التمايز بين المجتمعات من حيث طور التكوين الاجتماعي . إذ القبيلة هي الوحدة الاجتماعية التي تلتقي ، فتتميز ، على وحدة النسب العرقي ، حقا أو وهماً ، ولا تنتسب إلى أرض تخصها من دون الناس ولو كانت مقيمة عليها . أما الشعب فجماعة أكثر تطوراً باستقرارها على أرض تخصها من دون الناس تنتسب اليها وتتوه فيها الانساب العرقية فلا يعتد بها في التمييز . كذلك قيل ان القبائل هم الحجازيون ، أما الشعوب فحيث يتميز الناس بنسبتهم إلى الأرض فيما يلي الحجاز جنوباً من سبأ وحضرموت وما يليهم شمالاً من الروم ، وشرقاً من الفرس . المهم أن القرآن قد اشار الى التمايز بين القبائل والشعوب والأمم ولكنه لم يجعل لهذا التمايز أثراً نافياً لوحدة العقيدة .

وقد يتعدد الانتماء الديني (العقائدي) في الأمة الواحدة بدون أن يمس التعـدد وحدة الأمـة . وفي القرآن عشـرات الآيـات التي تنظم العلاقة الاجتماعية بين المنتمـين الى اديان متعـددة في الأمة

الواحدة وتوصي برعايتها. ﴿ قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله﴾ (آل عمران: ٦٤). فلنتأمل. ان الاسلام لا يدعو اهل الكتاب في المجتمع الواحد الى التخلي عن دينهم والانتماء إليه. لا يدعوهم إليه بل يدعوهم معه. ليعيشوا معا على كلمة «سواء».. ليست كلمة المسلمين وليست كلمة أهل الكتاب، بل كلمة سواء بينهم جميعا على ما هو مشترك في الاديان السماوية ﴿ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئا﴾. أما فيما بينهم فلا سيطرة ولا هيمنة ولا استعلاء ولا قهر. لا من جانب المسلمين ولا من جانب أهل الكتاب. ﴿ولا يتخذ بعضنا بعضا أربابا من دون الله﴾.
واهل الكتاب، كما هو معروف، هم النصارى واليهود. إنهم ليسوا مسلمين ولكن هذا لا يعني انهم ليسوا مواطنين صالحين بل ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات واولئك من الصالحين﴾ (آل عمران: ١١٣، ١١٤). إنهم يحققون بعملهم خلاصة ما جاء الاسلام يأمر به المسلمين ﴿ وَلْتكنْ منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، وأولئك هم المفلحون﴾ (آل عمران: ١٠٤).

والقرآن يتحدث عن المسلمين وأهل الكتاب الذين ينتمون إلى أمة واحدة أو شعب واحد. من أجل هذا نظم علاقات التعايش فيما بينهم اجتماعيا مع أنهم مختلفون دينا. إنهم ينتجون

معا ويستهلكون معا ويتزاورون ويستضيف بعضهم بعضا، فقال: ﴿اليوم أُحِلّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم﴾ (المائدة: ٥). وقد تنشأ فيما بينهم أوشاج المودة فيود المسلم لو تزوج من كتابية تكون سِترا له، ويأتمنها على نفسه وماله وتربية أولاده، فأحل الزواج بها ﴿والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا اتيتموهُنّ أجورهن﴾. وأمر بحفظ أعراضهن الى حد أن قرن بين الزنا بالكتابية وتعبير الكفر حتى لو كانت راضية فأتم الآية بقوله: ﴿محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان، ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (المائدة: ٥). وفي هذه الحياة الاجتماعية المشتركة، مع اختلاف الدين، لا يستبعد أن يتحاور المسلمون وأهل الكتاب حول أيهم أصح انتماء إلى عقيدته، وأية عقيدة هي الحق، فحرص القرآن على ألا يسمح المسلم لهذا الحوار بأن يصل إلى حد المساس بوحدة انتمائهم إلى مجتمع واحد. قال فأمر: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن﴾ (العنكبوت: ٤٦). فإن أوفى المسلم بما أمر وأحال بعض أهل الكتاب الحوار إلى خصومة أو عداوة فإن القرآن يوصي المسلمين بألّا يحيلوا العداوة إلى شقاق وتمزق، مُقرّاً بأن العداوة بين الناس في المجتمع الواحد لا تقطع علاقة الانتماء المشتركة إلى هذا المجتمع. بل إن القرآن يذهب إلى حد تنبيه المسلمين إلى أن قد تنتهي العداوة إلى مودة كما نبههم في آية أخرى إلى أن قد يكون في القتال الذي يكرهونه خير كثير. كذلك العداوة. قال: ﴿عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عاديتم

منهم مودة، والله قدير والله غفور رحيم﴾ (الممتحنة : ٧) .

لم يأذن الله للمسلمين بقتال غير المسلمين ممن ينتمون معهم إلى مجتمع واحد إلا في حالتين: الأولى، محاولة غير المسلمين إكراه المسلمين بالقتال على الردة عن دينهم ، والثانية ، قيام غير المسلمين بإخراج المسلمين من ديارهم. قال تعالى: **﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا اليهم، إن الله يحب المقسطين. إنّما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولّوهم، ومن يَتَوَلَّهم فأولئك هم الظالمون﴾** (الممتحنة: ٨. ٩). فما البِرُّ الذي أحب الله من المسلمين أن يَبَرُّوا به ابناء امتهم من غير المسلمين؟ . . . إنه من **﴿آتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة، والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس﴾** (البقرة: ١٧٧). وما القسط الذي أحب الله من المسلمين أن يقسطوه إلى ابناء امتهم من غير المسلمين؟ . إنه العدل: **﴿فإذا جاء رسولهم قُضِي بينهم بالقسط وهم لا يُظلمون﴾** (يونس: ٤٧). ولا يقوم العدل إلا على اساس المساواة بين الناس.

إذن فهذه حياة اجتماعية كاملة ينظم الاسلام علاقات الناس فيها على أساس من انتمائهم إلى مجتمع واحد بما يحفظ للمجتمع أمته ووحدته، ويساوي بين المنتمين إليه بدون مساس

بتعدد علاقات الانتهاء الديني بين افراده.

٣ ـ ثم إن الاسلام علاقة انتهاء تنشأ بالتمييز، فالادراك، فالايمان. تقف فيه مهمة الرسول عند ابلاغ الرسالة: ﴿ما على الرسول إلا البلاغ﴾ (المائدة: ٩٩).. و﴿ما على الرسول إلا البلاغ المبين﴾ (العنكبوت: ١٨). وما ينبغي لرسول أن يذهب إلى ابعد من هذا. ﴿ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ (النساء: ٨٠). ﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظا﴾ (الشورى: ٤٨). ﴿فذكّر إنما أنت مذكر. لست عليهم بمسيطر﴾ (الغاشية: ٢١ و٢٢). ﴿ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين﴾ (النحل: ١٢٥). وفي كل الحالات حرم الاسلام إكراه غير المسلمين على الانتهاء إليه إكراها ماديا أو معنويا وناط الايمان بحرية الاختيار. ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة: ٢٥٦). ﴿أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ (يونس: ٩٩).

كان هذا، ولم يزل، سبيل الإسلام إلى الايمان الذي يفترض سلامة العقل ورشده،وأمثلته كثيرة في القرآن: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيّناها وما لها من فروج. والأرض مددناها والقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج﴾ (ق: ٦، ٧). ﴿قل أرأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة، من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون؟ قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾

(القصص: ٧١ و٧٢). ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٤). ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢). ﴿كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (البقرة: ٢٤٢)... الخ.

ثم ليؤمن من يريد وليكفر من يريد. ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩). وقد وضع الله في كل انسان العقل مقدرة على الايمان أو الكفر وله الخيار. ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا. إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾ (الإنسان: ٢ و٣). ثم يأتي يوم الحساب فيلقى كل انسان جزاء ما اختار وعمل. ﴿ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾ (يس: ٥٤). ﴿اليوم تجزى كل نفس بما كسبت﴾ (غافر: ١٧). ﴿كل امرىء بما كسب رهين﴾ (الطور: ٢١).

وهكذا يستطيع أي انسان مميز غير مكره أن يختار الإسلام ديناً، أو أن يختار دينا غيره أو أن يكفر بكل الأديان على مسؤوليته في الدنيا والآخرة.

أما العروبة فعلاقة انتماء إلى وضع تاريخي تدرك العربي منذ مولده وتصاحبه حتى وفاته ولو لم يكن مميزا، ولو لم يدركها، ولو كفر بها. لا يستطيع أي انسان أن ينتمي الى العروبة أو أن

ينسلخ منها، ولو أراد. إذ الانتماء إلى العروبة وليد تطور تاريخي سبقه ولحقه، فكان عربيا بغير إرادته، أو سبقه ولم يلحقه فلم يكن عربيا ولو أراد، لا حيلة له في الحالتين. وهل اختار أحد والديه؟ وهل اختار أحد وطنه؟! بل هل اختار أحد «شخصيته»؟

٤ ـ ثم إن الاسلام علاقة انتماء الى دين خالد في الزمان بحكم انه خاتم الرسالات والاديان. ﴿ما كان محمدٌ أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين﴾ (الأحزاب: ٤٠). وخالد في المكان بحكم أنه رسالة إلى كل البشر. ﴿قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا﴾ (الأعراف: ١٥٨). ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سبأ: ٢٨). أما العروبة فعلاقة انتماء مقصورة على شعب معين من بين الشعوب ومكان معين من الأرض، علاقة انتماء الى امة تكونت خلال مرحلة تاريخية طويلة كاستجابة موضوعية لحتمية تقدم الشعوب بعد ان استنفدت العلاقة الاسرية ثم العشائرية ثم القبلية ثم الشعوبية كل طاقاتها على تحقيق التقدم. فهي لم تواكب الزمان بداية. وحين تستنفذ الأمة العربية كل طاقاتها على تحقيق التقدم سيتقدم البشر الى علاقات انتماء تتجاوزها تكوينا وطاقة. فهي ليست خالدة في الزمان.

٥ ـ لا مجال، إذن، للخلط بين علاقة الانتماء إلى العروبة وعلاقة الانتماء إلى الاسلام لا في الأشخاص، ولا في المضمون، ولا في حدود الانتماء من الزمان أو المكان. وما تزال علاقة الانتماء إلى الأسرة، أو الى القرية، أو الى المهنة، أو الى الحزب

قائمة بجوار علاقة الانتماء إلى الدولة أو الى الوطن أو إلى الشعب بدون خلط أو اختلاط. فلا يقوم لدى الشعب العربي سبب للخلط بين العروبة والإسلام. ومع ذلك، أو بالرغم من ذلك، فإن الشعب العربي في حاجة الى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام.

عن الأمة

٦ - فهل يكون ذلك لأن العروبة علاقة انتماء إلى «أمة» عربية، وأن تسمية العرب «أمة» تخصيص غير مبرر إسلاميا، إذ الأمة في الإسلام هي «أمة المسلمين» أو «الأمة الإسلامية»، فتكون مقولة «الأمة العربية» بِدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار؟... قد يكون. ولقد كان نفر ممن يتوهمون أن الاسلام دينهم وحدهم، وأن الانتماء إليه مقصور عليهم دون الناس كافة يتخذون من فهمهم الخاص لدلالة كلمة «أمة» مدخلاً إلى نفي الوجود القومي للأمة العربية باسم الإسلام. ثم يزيد بعضهم أن الانتماء إلى الأمة العربية هو في حقيقته انتماء اصطنع اصطناعا لستر مواقف معارضة أو معادية للإسلام. ﴿كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا﴾ (الكهف: ٥).

فلنحْتَكِم إلى كتاب الله لعلّهم يهتدون. قال تعالى: ﴿والذين آتيناهم الكتاب يفرحون بما أُنزل إليك ومن الأحزاب من ينكر بعضه، قل إنما أمرت أن اعبد الله ولا أشركَ به، إليه أدعو وإليه مآب.

وكذلك أنزلناه حُكماً عربياً ولئن اتبعت أهواءهم بعد ما جاءك من العلم ما لك من الله من ولي ولا واقٍ﴾ (الرعد: ٣٦ ، ٣٧).

٧ ـ وردت كلمة «أمة» في أربع وستين آية من آيات القرآن الكريم. وكانت كلها ذات دلالة واحدة إلا في أربع آيات. أولى هذه الآيات جاءت في سورة للنحل. قال الله تعالى: ﴿إن ابراهيم كان أمةً قانتا لله حنيفاً، ولم يَكُ من المشركين﴾ (الآية ١٢٠). فدلت الأمة على أن ابراهيم كان قدوة يُؤْتَمّ به. وجاءت كلمة الأمة بمعنى الأجل في قوله تعالى: ﴿ولئن أخّرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة﴾ (هود: ٨). وجاءت في آيتين بمعنى العقيدة أو الطريق. قال تعالى: ﴿إنا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مهتدون﴾ (الزخرف: ٢٢). وقال ﴿إنا وجدنا آباءنا على امة وإنا على آثارهم مقتدون﴾ (الزخرف: ٢٣).

فيما عدا ذلك جاءت كلمة أمة في الآيات الباقيات للدلالة على مطلق الجماعة إذا تميزت عن غيرها أيا كان مضمون المميز. دلّ على أن الأمة جماعة انها في كل موضع جاءت في موقع الفاعل الغائب أشير اليها في الفعل بواو الجماعة. مثل في قوله تعالى: ﴿ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير﴾ (آل عمران: ١٠٤). وقوله: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق﴾ (الأعراف: ١٥٩). وقوله: ﴿وممن خلقنا أمة يهدون بالحق﴾ (الأعراف: ١٨١). وقوله ﴿وما كان الناس إلا أمّة واحدة فاختلفوا﴾ (يونس: ١٩).

ودلّ على أن الأمة مطلق الجماعة أنها قد جاءت في القرآن دالّة على الجماعة من الناس والجماعة من الجنّ والجماعة من الحيوان والجماعة من الطير. قال تعالى: ﴿قال ادخلوا في أمم قد خلت من قبْلكم من الجن والانس﴾ (الأعراف: ٣٨). وقال: ﴿وما من دابّة في الأرض ولا طائرٍ يطير بجناحيه إلا أمم﴾ (الأنعام: ٣٨). وبعد ان أخبرنا عن أمر نوح عليه السلام وما اصطحبه في الفلك من أنواع المخلوقات في قوله تعالى: ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول ومن آمن، وما آمن معه إلا قليل﴾ (هود: ٤٠)، قص علينا ما أمر به نوحاً: ﴿قيل يا نوح اهبط بسلام منّا وبركات عليك وعلى أممٍ ممن معك﴾ (هود: ٤٨). يعني الجماعات المتميزة نوعيا من المخلوقات التي اصطحبها نوح معه.

٨ ـ ولما كان التمايز يفترض التعدد لتكون الجماعةُ متميزة عن غيرها علمنا القرآنُ أنَّ الأمم متعددة في الزمان والمكان. أثبت التعدد أولا وأرجعه إلى مشيئة الله حتى يكفّ الجدل في حكمته وأكده في أكثر من آية، قال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (النحل: ٩٣). وقال: ﴿ولو شاء الله لجعلَهُم أمةً واحدةً﴾ (الشورى: ٨). وتحدث عن الأمم بصيغة الجمع في ثلاث عشرة آيةً أخرى.

أما عن التعدد في الزّمان ففي البدء كان الناس امة واحدة متميزين «أمة» بأنهم من الناس. قال تعالى: ﴿كان الناس أمة

واحدة، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم، فهدى الله الذين آمنوا لِمَا اختلفوا فيه من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾ (البقرة: ٢١٣). وقال: ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا، ولولا كلمة سبقت من ربك لقُضي بينهم فيما فيه يختلفون﴾ (يونس: ١٩). فالتعدد بدأ نفاذا لكلمة سبقت من الله بأن تكون الأمم متعددة وسيبقى قائما. قال تعالى: ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين﴾ (هود: ١١٨).. فإذا جاءت الآخرة فإنهم أمم متعددة. قال تعالى: ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد﴾ (النساء: ٤١). وقال: ﴿ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب بآياتنا﴾ (النمل: ٨٣). وقال: ﴿ونزعنا من كل أمة شهيدا فقلنا هاتوا برهانكم﴾ (القصص: ٧٥). وقال: ﴿ولله ملك السماوات والأرض، ويوم تقوم الساعة يومئذ يخسر المبطلون. وترى كل أمة جاثية، كل أمة تُدعى الى كتابها، اليوم تجزون ما كنتم تعملون﴾ (الجاثية: ٢٧ ، ٢٨).

وما بين البداية والنهاية تتتابع الأمم المتعددة على آجال الزمان. لكل امة اجل معلوم. قال تعالى: ﴿تلك أمة قد خلت، لها ما كسبت ولكم ما كسبتم﴾ (البقرة: ١٣٤ و١٤١). وقال: ﴿ولكل امة أجل، فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة﴾ (الأعراف: ٣٤). وقال: ﴿لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة﴾ (يونس: ٤٩). وقال: ﴿كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمم﴾

(الرعد: ٣٠). وقال: ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾ (الحجر: ٥). وقال: ﴿ما تسبق من أمة أجلها وما يستأخرون﴾ (المؤمنون: ٤٣). وقال: ﴿ولقد أرسلنا إلى أمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء﴾ (الأنعام: ٤٢). وتكرر قوله هذا أو معناه في (النحل: ٦٣ والعنكبوت: ١٨ وفصّلت: ٢٥ والأحقاف: ١٨). وتمايزت الأمم بالرسل فتعددت بتعدد الرسل ﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا ان اعبدوا الله﴾ (النحل: ٣٦). وتعددت بتعدد الرسالات: ﴿كل أمّة تدعى الى كتابها﴾ (الجاثية: ٢٨). وتعددت بتعدد المناسك ﴿لكلّ أمة جعلنا منسكا هم ناسكوه﴾ (الحج: ٦٧).

ثم إن القرآن قد علمنا أنه كما تتعدد الأمم على مدى الزمان فإنها متعددة في الزمان الواحد، أو كما نقول في المكان ﴿قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركاتٍ عليك وعلى امم ممن معك﴾ (هود: ٤٨). فهذه امم متعددة تواجدت معاً في مكان واحد. وثمة أمم متعددة توزعت في الأرض، قال تعالى: ﴿وقطّعناهم في الأرض أمما منهم الصالحون ومنهم دون ذلك، وبلوناهم بالحسنات والسيئات لعلّهم يرجعون﴾ (الأعراف: ١٦٨).

٩ ـ هذه الآية الاخيرة ـ وفي القرآن غيرها كثير ـ تعلمنا اسباب التعدد في الزمان والمكان كليهما. إذ هي تطلق كلمة الأمة على الجماعة التي تميزت بأنها صالحة كما تطلقها على الجماعة التي تميزت بأنها غير صالحة. فنعرف من الآية أن الجماعة تكون أمة

متى اشترك أفرادها فيما يميزهم عن غيرهم بصرف النظر عن مضمون هذا المميز. على هذا الوجه كان الناس أمة بما تميزوا به من كونهم ناسا. تميزوا عن أمة من الجن. وعن أمة من الحيوان. ولما كانت المميزات متعددة فإن الأمم متعددة بدون تشابه أو تعارض أو تناقض وان اشتركت جميعا في انها جماعات متميزة. قال تعالى: ﴿ولكل امة رسول﴾ (يونس: ٤٧). وقال: ﴿ولقد بعثنا في كل امة رسولا أن اعبدوا الله﴾ (النحل: ٣٦) فدل على أن تلك جماعات كانت متميزة بالكفر فاستحقت رسلا يدعونها الى عبادة الله. أما بعد الرسل فكل المؤمنين برسولهم أمة بما تميزوا به من رسول وكتاب ومناسك. أوضح مثال ما جاء متتابعا من الآيات في سورة المائدة، قال تعالى: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور، يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا﴾ (الآية ٤٤). وبعد أن فصل بعض آيات التوراة في الآية ٤٥ قال في الآية ٤٦: ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور﴾ وبعد أن بيّن في الآية ٤٧ حكم الخروج على أحكام الإنجيل جاءت الآية ٤٨ لتقول: ﴿وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما انزل الله﴾. هكذا تحدث القرآن عن الأديان السماوية الثلاثة تباعا ثم قال: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومِنهاجاً، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (المائدة: ٤٨). فدلّ على انه في نطاق الامة المتميزة بالايمان بالله يتوزع المؤمنون أمماً تتميز كل منها برسولها وشرعتها ومنهاجها. وتصدق دلالة الكلمة في الحالتين بدون تشابه أو تعارض أو تناقض، إذ

أن مناط التميز في كل حالة مختلف عنه في الحالة الأخرى.

١٠ - ولأنـه لا عبرة في دلالـة «الأمـة» بمضمـون الأمـر الـذي تميّزت به الجماعة فـأصبحت أمة، فـإن الجماعـة المتميزة بـالكفر بالرسالة ومناهضة رسولها هي أيضا أمة. ولقد ذكرنا من قبل قوله تعـالى: ﴿وقطّعنـاهم في الأرض أُمما منهم الصـالحون ومنهم دون ذلـك﴾ (الأعراف: ١٦٨). نضيف هنا آيـات بينات أخـر. قال تعـالى: ﴿ما يجادل في آيات الله إلا الـذين كفـروا فـلا يغـررك تقلبهم في البـلاد. كـذبت قبلهم قوم نـوح والاحـزاب من بعـدهم وهمت كـل أمـة بـرسـولهم ليأخذوه وجادلوا بـالباطـل ليدحضـوا به الحق فـأخذتهم فكيف كـان عقاب﴾ (غافر: ٤، ٥). وقال: ﴿وأمم سنمتعهم ثم يمسُّهم منا عـذاب اليم﴾ (هود: ٤٨). وقـال: ﴿وان تكـذبـوا فقـد كـذب أمم من قبلكم﴾ (العنكبـوت: ١٨). وقـال: ﴿كلما دخلت أمـة لعنت اختها حتى إذا ادّاركوا فيها جميعا قالت أخـراهم لِأولاهـم ربنا هؤلاء أضلونـا فآتهم عـذابا ضعفا من النار، قال لكل ضعف ولكن لا تعلمون﴾ (الأعراف: ٣٨).

١١ - وقـد تكون جماعة من النـاس لم تلتق زمـانـاً أو مكـانـاً ولكنهم يشتركون في صفة خاصة بهم مقصورة عليهم يتميزون بها عن غيرهم. إنهم حينئذ أمـة. كذلـك أسمى آيات القـرآن جميع الـرسل والأنبيـاء أمة واحـدة مع أنـه - سبحانـه - قد أسمى كـل جماعة آمنت بـرسول منهم أمـة. فابتـداء من الآية ٤٨ من سـورة الأنبيـاء يتحدث القـرآن عن الـرسـل والأنبيـاء، فيـذكـر مـوسى

وهارون وابراهيم ولوطا ونوحا وداوود وسليمان وأيوب واسماعيل وادريس وذا الكفل وذا النون وزكريا ويحيى ثم يقول: ﴿إن هذه امتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون﴾ (الأنبياء: ٩٢). ولم يشتبه هذا أو يتعارض أو يتناقض مع الحديث عن بني يعقوب وحدهم على أنهم أمة حين أخبر باشتراكهم في الايمان بإله أبيهم. قال تعالى: ﴿أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموتُ إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي، قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحق إلها واحدا ونحن له مسلمون. تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تُسألون عما كانوا يعملون﴾ (البقرة: ١٣٣ ، ١٣٤).

وإذا كان المؤمنون بكل رسول أمة، فإن منهم من يكونون أمة بما يتميزون به من اشتراك في نشاط الدعوة أو منسك من مناسك العبادة. في المعنى الأول قال الله تعالى: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون﴾ (الأعراف: ١٥٩). وفي المعنى الثاني قال تعالى: ﴿من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون﴾ (آل عمران: ١١٣). ويلاحظ أنه عندما أراد أن يتحدث عن جماعة متميزة بالهداية أو بالتلاوة بين جماعة هي أمة من حيث تميزها برسولها أو بكتابها اسمى الجماعة الأول «أمة» وأشار إلى الجماعة الثانية بما يميّزها، مكتفياً به في التعريف بها دون أن يسميها أمة إظهاراً للمميزات المقصود إظهارها، وتلك قمة من قمم البلاغة في القرآن.

على أي حال، فإن القرآن قد اسمى الجماعة المتميزة أمةً

حتى حين كان مميِّزها أمراً لا يتصل بالعقيدة إيماناً أو كفرا. فأسمى الجماعة المتميزة بعلاقة قربى أمة فتعددت الأمم بتعدد الفروع، بعد أن كان قد أسمى كل الأقرباء أمة حين اجتمعوا فتميزوا بأصلهم الواحد. قال تعالى: ﴿ومن قوم موسى أمة يهدون بالحقّ وبه يعدلون﴾ (الأعراف: ١٥٩). هذا هو الأصل. ثم قال: ﴿وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا أمما﴾ (الأعراف: ١٦٠). وهو واضح الدلالة على أنه حيث تتميز الجماعة تكون أمة في لغة القرآن، ولا يمنع هذا من أن تكون جزءاً من أمة على وجه آخر مما يميز الجماعات.

١٢ ـ بل إن كلمة أمة تدلّ على الجماعة ولو لم تتميز إلا بموقف واحد في حالة واحدة. بهذا المعنى اسمى المقتصدين في الانفاق بدون إسراف أو تقتير أمة. قال: ﴿منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون﴾ (المائدة: ٦٦). وقال: ﴿ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون﴾ (القصص: ٢٣). وكلمة الأمة في هذه الآية لا تعني مجرد الجماعة بل تعني الجماعة المتميزة بموقف واحد أو حالة واحدة. جماعة تسقي وحدها دون الآخرين. وكانت تسميتهم أمة إبرازا لهذا المميِّز حتى تبرز الحالة الأخرى التي أخبر بها في الآية فقال: ﴿... ووجد من دونهم امرأتين تذودان، قال ما خطبكما، قالتا لا نسقي حتى يُصدر الرِّعاء وابونا شيخ كبير﴾ (القصص: ٢٣).

١٣ ـ هذه هي دلالة كلمة «الأمة» في لغة القرآن. وبهذه

الدلالة كان المسلمون، كلُّ المسلمين، وما يزالون وسيبقَوْن، أمة واحدة من حيث تميزهم عن غيرهم من الناس بانتمائهم الديني إلى الاسلام، سواء أخذت كلمة الإسلام بمعناها الشامل الدين كله في قوله تعالى: ﴿وإذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم . ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمةً مسلمةً لك﴾ (البقرة: ١٢٧ ، ١٢٨)، أو أخذت بمعناها الخاص بالذين يؤمنون برسالة محمد عليه الصلاة والسلام. ولقد خاطب القرآن المسلمين بهذا التخصيص واسماهم أمة. قال تعالى: ﴿كنتم خير أمّة أخرجت للناس﴾ (آل عمران: ١١٠)، وقال: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء﴾ (البقرة: ١٤٣). وقال: ﴿واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرّقوا، واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها، كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون. ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهَوْنَ عن المنكر، وأولئك هم المفلحون. ولا تكونوا كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البيّنات، وأولئك لهم عذاب عظيم﴾ (ال عمران: ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٠٥).

١٤ ـ وبهذه الدلالة كانت الأغلبية الساحقة من الشعب العربي، وما يزالون وسيبقون، جزءاً لا يتجزأ من الأمة الاسلامية التي ينتمي اليها كل المسلمين في الأرض بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وأممهم ودولهم وأوطانهم. لا فضل

لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى. في رحاب هذا الانتماء إلى الأمة الاسلامية يلتقي مئات الملايين من البشر. ولو أن مسلماً واحداً قد وجد في أي أرض، في أي شعب، في أية أمة، في أية دولة، لكان واحدا من الأمة الإسلامية. وما تزال هذه الأمة الإسلامية تنمو عدداً بمن يهتدي إلى الإسلام ديناً في أقطار الأرض جميعا.

١٥ ـ وبهذه الدلالة أيضا، دلالة كلمة الأمة في لغة القرآن، يكون كل العرب منتمين إلى أمة عربية واحدة، حيث يكون مميِّزهم عن شعوب وأمم أخرى ما يميز الأمم عن الشعوب والقبائل، أو ما يميز الأمم بعضها عن بعض من وحدة اللغة كما قال فختـه الألماني، أو وحـدة الأرض والأصل والعادات واللغة والاشتراك في الحياة والشعور كما قال مانتشيني الايطالي، أو وحدة الرغبة في الحياة المشتركة كما قال رينان الفرنسي، أو وحدة التاريخ واللغة والحياة الاقتصادية والثقافية المشتركة كما قال ستالين السوفياتي، أو وحدة اللغة والاشتراك في التاريخ كما قال استاذنا أبو خلدون ساطع الحصري، أو كان مميز الأمة انها «مجتمع ذو حضارة متميزة، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة تكوَّن نتيجة تطوّر تاريخي مشترك»... كما اجتهدنا فقلنا... لا يهم هذا الخلاف في بيان عناصر التميز القومي للأمة. المهم أنه حيث يوجد المميز القومي لجماعة من الناس يصح في لغة القرآن كتاب المسلمين، أن تسمى الجماعة أمة، ولا ينكره عليها مسلم وهو

مسلم، ما دام لا ينكر المسلم وهو مسلم أن كل جماعة متميزة حتى من الدواب هي «أمة» فكيف بالمسلم ينكر على جماعة قومية الانتماء أنهم أمة. والأمة كما تتميز بوحدة العلاقة القومية، لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض مع الأمة كما تتميز بوحدة العلاقة الدينية. فلا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض «الأمة العربية» مع «الأمة الاسلامية»؛ كما لا تتشابه ولا تتعارض ولا تتناقض الأمة الفرنسية والأمة الانكليزية والأمة الالمانية والأمة الإيطالية... مع كون كل هذه الأمم تنتمي عقيدة إلى الأمة المسيحية. كل من الانتماءين قائم، ولكن كل منهما ذو مضمون مختلف.

١٦ ـ مرّتان في التاريخ الذي نعرفه قيل غير ما نقول. قيل إن للانتماء الديني والانتماء القومي مضموناً واحداً وأن لكل دين أرضاً ولكل أرض ديناً. وكان العرب هم الضحايا في المرتين. أما المرة الأولى فحينما اشتعلت الحروب على امتداد الأرض الأوروبية بين أمراء الإقطاع كل يريد أن يزيد مساحة إقطاعيته. فقال لهم البابا أربان الثاني: «إن الأرض التي تقيمون عليها لا تكاد تنتج ما يكفي غذاء الفلاحين، وهذا هو السبب في اقتتالكم، فانطلقوا إلى الاماكن المقدسة، وهناك ستكون ممالك الشرق جميعاً بين أيديكم فاقتسموها». لم يكن للدين المسيحي شأن بما يقتتل من أجله أمراء الإقطاع فقد كانوا جميعاً مسيحيين، ولم يكن لما نصح به البابا شأن بالمسيحية دين المحبة والسلام، وإنما كان للمؤسسة الكنيسة التي يرأسها البابا شأن بالأرض التي خربها القتال فقد

كانت شريكة في ريعها . وكان القائل والمستمعون اليه يعرفون ألّا شأن للمسيحية بما قيل . فقال أحد الفرنسيين حينئذ إنها دعوة إلى أن يستغل الفرنسيون الدين . وقد استغل الفرنسيون وغير الفرنسيين الدين ليقنعوا الشعوب بأن تقدم ابناءها ضحايا على مذابح أطماع الأمراء الاقطاعيين . كيف ؟ بمقولة بسيطة ، كالناس في ذاك العصر : إن نشأة المسيحية في فلسطين تعني ملكية المسيحيين لفلسطين فعليهم استعادتها من الغزاة المسلمين . وهكذا وحّد المعتدون بين مضمون الانتماء الى المسيحية ومضمون الانتماء إلى أرض فلسطين وبدأت الحروب الصليبية التي استمرت قرنا كاملا (من عام ١٠٩٦ الى عام ١١٩٢) وذهب ضحيتها آلاف البشر. وما توقفت إذ توقفت إلا حينما استطاع العرب، مسلمين ومسيحيين، أن يقنعوا الأوروبيين، بالاسلوب المناسب، بألا جدوى من الخلط بين الانتماء إلى العقيدة والانتماء إلى الأرض، فتحررت الأرض العربية. فهل يتبنى المسلم الأفكار الصليبية؟

أما المرة الثانية، فحينما أراد المتخلفون من يهود أوروبا أن يخرجوا من عزلتهم القبلية «الغيتو»، وأرادت الرأسمالية النامية في أوروبا أن تسخرهم عازلا بشريا يحول دون وحدة الأمة العربية ويحرس مصالح الامبريالية، فصاغوا جميعا ما يعرف «بالصهيونية». وليست الصهيونية إلا فكرة متخلّفة تخلّف سكان الغيتو، تقول: إن كل من توحدوا ديناً لهم حق في ان يتوحدوا

وطنـاً ودولة. وهي فكـرة قـابلة لـلاستعـارة ولـو تغـير مضمـونها اليهودي. فكل زعم أن الانتماء الى الدين يلد حقـاً في الأرض، بصرف النظر عن الانتماء القومي الى الأمـة او الانتماء الـوطني الى الـدولة، هـو في حقيقته المـذهبية «صهيـوني» ولو لم يكن يهـودياً، وَهُمْ كثير. كما أن من ينكـر هذا المـذهب لا يكون صهيـونياً ولـو كـان يهوديـاً، واهم كثيراً أيضـا. ولما كـان لا بد لكـل دولـة من أرض (وطن)، فقد اختار الرأسماليون الأوروبيون والصهاينة من اليهـود أرض فلسطين اختيـارا «صليبياً». إن نشـأة اليهـوديـة في فلسطين تعني عندهم ملكية فلسطين لليهـود، فعليهم استعادتهـا من الغزاة العرب. وهكذا وحّد المعتدون بين مضمون الانتماء الى اليهودية ومضمون الانتماء الى ارض فلسطين وبدأ الصراع العربي الصهيـوني، وما يـزال مستمرا، ولن يتـوقف إلا حينـما يستـطيـع العرب، مسلمين وغير مسلمين، أن يقنعوا الصهاينة، بالأسلوب المناسب، بألا جدوى من الخلط بين الانتماء الى العقيدة والانتـماء الى الارض، فتتحرر الأرض العربية. فهل يتبنى المسلم الأفكـار الصهيونية؟

الحمـــد لله. لا يقـوم، إذن، لـــدى الشعب العـــربي سبب للتشـابه أو التعـارض أو التناقض بـين العروبـة والإسلام. ومـع ذلـك، أو بالـرغم من ذلك، فـإن الشعب العربي في حـاجـة الى الحديث عن العلاقة بين العروبة والاسلام.

الديـن والمجتمع

١٧ ـ فهـل يكـون ذلـك لأن عـدم تشـابـه، أو تعـارض أو تناقض، علاقة الانتماء إلى الإسـلام وعلاقـة الانتماء إلى العـروبة يثير وهم انتفاء العلاقة بين الإسلام والعـروبة إلى حـد الاستغناء بأحدهما عن الآخر؟ قد يكون. والمسلم المؤمن لا تغنيه عن دينه أرض الـدنيا كلهـا. والعربي القـومي لا تغنيه عن أمتـه كـل أمم الأرض. وما يثير الأوهام إلا الجهل. وهو ـ هنا ـ جهل بالإسلام وجهل بالعروبة، فجهل بالعلاقة «العضوية» بينهما.

الجهل بالإسلام يؤدي إلى أخذه على أنه مجرد دين فلا يحيط بمـا يميز الإسـلام من بين الأديـان. والجهل بـالعروبـة يؤدي إلى أخذها على أنها مجرد أمة فلا يحيط بمـا يميز الأمـة العربيـة من بين الأمم. (تمييـز وليس امتيازا). فـإن اجتمعا انتفى العلم بمـا بـين الإسلام خاصة والأمة العربية خاصة من عـلاقة خـاصة لا مثيـل لها ـ فيما نعرف من تاريخ الأديان والأمم ـ بين أي دين وأية أمة. فهل نبدأ من البداية؟

قلنا ونعيد إن الأصل في «الدين» عامة أنـه كان عنصـرا من عناصر التكوينات الاجتماعية المختلفة التي كانت وحدة «الأصل» محور تكوينها (الأسر والعشـائر والقبـائل) وانقلب الأجـداد الذين ماتوا آلهـة يعبدهم نسلهم من الأحيـاء، ويتميزون بهم عن ذوي «الأجداد ـ الالهة» الاخرين. ثم استقر «الإله» مميزاً لكـل قبيلة،

فكـان لكل قبيلة إلهها الخاص تختاره طبقا لـظروفها الخـاصـة، وتعبـده طبقا لتقـاليدهـا الخاصـة، وتلتمس منه العـون في تحقيق مصيرها الخاص. فإذا تعددت مشكلاتها لم يكن ثمة مـا يمنع أن يكون لكل قبيلة أو مجموعة من القبائل عدد من الآلهة يختص كل منهم بإسداء العون في واحدة من تلك المشكـلات على مـا كانـوا يعتقـدون. فثمة إلـه للحرب، وإلـه للزرع، وإله للصيـد، وإله للمـلاحـة، وإلـه للحب أيضـا. . . الـخ، ولكنهـا، حتى وهي مجمـوعة خـاصـة، كـانت تقـوم بـالـوظيفـة المشتـركـة لـلإلـه في المجتمعات القبلية وما دونها من مجتمعات عشائرية وأسرية، فهي «رمز» يجسّد الوجود الاجتماعي المستقل لكل جماعـة ويميزهـا عن غيرها. كل هذا لا يزال قائما في المجتمعات القبلية المعاصرة.

فلما جاءت الرسـالات السماويـة والرسـل من عند الله إلى مجتمعات قبلية أرسل الى كل قبيلة رسولا من أبنائهـا يدعـوها إلى إلـه واحـد. ﴿ولقـد بعثنـا في كـل أمـة رسـولا أن اعبـدوا الله واجتنبـوا الطاغوت﴾ (النحل: ٣٦). والأمثلة كثيرة في القرآن ﴿ولقد أرسلنا نوحا إلى قـومه إني لكم نـذير مبـين﴾ (هود: ٢٥). ﴿وإلى عـاد أخاهم هـودا، قال يـا قوم اعبـدوا الله ما لكم من إلـه غيره إن أنتم إلا مفتـرون﴾ (هود: ٥٠). ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً، قال يـا قوم اعبـدوا الله ما لكم إله غيره﴾ (هود : ٦١) . ﴿ وإلى مَدْيَنَ أخاهم شعيباً ، قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم مِن إلهٍ غيره ﴾ . (هود : ٨٤) . وكان بنو اسرائيل من المجتمعات القبلية التي أرسل إليها خاصة ، رسول

من عند الله : أرسل إليهم موسى عليه السلام أولاً : ﴿ وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني اسرائيل ﴾ (الاسراء : ٢) . ﴿ وإذ قال موسى لقومه يا قوم لِمَ تؤذونني وقد تعلمون اني رسول الله إليكم ﴾ (الصف : ٥) . ثم ارسل اليهم عيسى عليه السلام : ﴿ وإذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم ﴾ (الصف : ٦) .

ولقد كان كل الرسل الذين جاء ذكرهم في القرآن يحملون دعوة واحدة هي «التوحيد»، ﴿اعبدوا الله ما لكم من إله غيره﴾، ولكن لم تكن أيّ منها دعوة انسانية. نعني موجهة إلى الناس جميعا. غير أن هذا التوجيه قد بدا محدودا في رسالة موسى، ثم فتحت ابوابه في رسالة عيسى، لتتهيأ الانسانية لاستقبال رسالة محمد، عليهم السلام جميعا.

فلقد أمر موسى بأن يتجاوز برسالته محيط قبيلته من بني إسرائيل، وبأن يذهب الى فرعون ﴿اذهب إلى فرعون إنه طغى﴾ (طه : ٢٤). فتدخل الحذر القبلي من الاتصال بغير أبناء القبيلة، فالتمس موسى من مصادر القوة ما لم يكن في حاجة إليه وهو آمن في قبيلته. ﴿قال رب اشرح لي صدري. ويسّر لي أمري. واحلل عقدة من لساني. يفقهوا قولي. واجعل لي وزيرا من اهلي. هارون أخي. اشدُدْ به أزري﴾ (طه: ٢٥ ـ ٣١). ﴿قال قد اوتيت سؤلك يا موسى﴾ (طه: ٣٦). ﴿اذهب انت واخوك بآياتي ولا تَنِيا في ذكري. اذهبا إلى فرعون إنه طغى﴾ (طه: ٤٢، ٤٣).

موسى وهارون يحملان رسالة الى من لا ينتمون الى بني اسرائيل. إلى طاغية معين بصفته حاكماً (فرعوناً) في مصر، وإلى طاغيين معينين بالاسم: قارون وهامان ﴿وقارون وفرعون وهامان ولقد جاءهم موسى بالبينات فاستكبروا في الأرض وما كانوا سابقين﴾ (العنكبوت: ٣٩). كانت تلك بداية خروج الرسالة الدينية من الإطار القبلي إلى الإطار الشعبي. فقد كان الناس في مصر مستقرين في وادي النهر لا يتمايزون فيما بينهم بما يميز القبائل من وحدة النسب الحقيقي أو الموهوم. وكانت آلهتهم رموزا للبيئة الجغرافية ولم تكن رموزا لحدود قبائل متجاورة. وكان فوقهم فرعون إلها وابن إله وملكا ومالكاوحيداً للأرض والناس وخالداً بعد الموت لا يموت. فكانت رسالة موسى وأخيه هارون موجهة إلى «شعب» في مصر مخاطباً في شخص حاكمه فرعون ورجاله. ولكن هذا الخروج بالدين من الإطار القبلي إلى الإطار الشعبي بقي محدوداً في وسيلته وفي مداه. وإنا لنفهم من الآيات أن موسى وهارون لم يذهبا الى فرعون ويواجهاه منفردين بدون حشد قبلي من بني إسرائيل. إذ ما ان رفض فرعون الاستجابة للرسالة وبدأت المطاردة حتى طارد فرعون وجنده «بني إسرائيل» وليس موسى وهارون وحدهما. وأنجى الله «بني إسرائيل» وليس موسى وهارون وحدهما. ﴿يا بني اسرائيل قد انجيناكم من عدوكم﴾ (طه: ٨٠). فنلاحظ أن رفض فرعون رسالة موسى وهارون كان عند بني اسرائيل عداء لهم جميعا. وتلك إحدى خصائص المجتمعات القبلية. كل هذا يعني ـ عندنا ـ أن موسى وهارون لم

يكونا وحدهما منذ البداية، بل كانا يبلّغان الرسالة في حماية قَبَلية. وقد يكون ذلك ما افزع فرعون فحسب الأمر ستارا للاستيلاء على الحكم فنراه يحشد قومه تحت شعار الملك. ﴿ونادى فرعون في قومه قال يا قوم أليس لي مُلك مصر﴾ (الزخرف: ٥١). ثم إن موسى لم يُرسل إلى شعب آخر مرة ثانية.

أيا ما كان الأمر فإن المسيح عيسى بن مريم هو الذي سيسمو بالدين فوق الانتماء القبلي والشعبي ويطرح لأول مرة وحدة الدين في الإنسانية، أو وحدة الانسانية في الدين، ويبشر بأنه يمهد لتقبل رسالة الإسلام. فلقد عرفنا من القرآن، أنه، عليه السلام، كان رسولا إلى بني اسرائيل. وقد بقي كذلك ما بقي رسولا. ولكن رسالته اليهم كانت تتضمن إضافة إلى ما حمله موسى. كانت تتضمن دعوة وبشرى بالخروج من مضيق علاقة الانتماء القبلي إلى رحاب الأخوة في الدين. ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يديّ من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد﴾ (الصف: ٦). فلما كذّبوه حدث ذلك الحدث الجليل الذي تطور به الدين فأصبح علاقة انتماء إلى السماء بعد أن كان مقترنا بعلاقات الانتماء العشائرية على يد إبراهيم ونوح، والقبلية على يد هود وصالح وشعيب وموسى. سقطت علاقات الانتماء العشائري والقبلي، وسمت علاقة الانتماء الديني لتكون في «الله» الواحد الأحد وحده. قص علينا القرآن قصة تلك الطفرة العظيمة في الآية ٥٢ من سورة آل

عمران. قال: ﴿فلما أحسّ عيسى منهم الكفر قال من أنصاري الى الله، قال الحواريون نحن أنصار الله، آمنّا بالله، واشهد بأنّا مسلمون﴾.

١٨ ـ إنّا نتابع تطور الدين على مستوى علاقته بتطور التكوين الاجتماعي من العشيرة الى القبيلة، الى الشعب، لنصل إلى حيث نرى علاقة الدين بالأمة أو علاقة الإسلام بالعروبة وهو موضوعنا الأصيل. وليس مما يلزم لبيان ما نريد أن نعرض لتفصيل مضمون الشرائع كيف تطوّر متسقاً مع تطور المجتمعات. ومع ذلك لا نرى بأسا في أن نشير إلى ما تتضمنه الشريعة الموسوية من خصائص ما تزال تحمل الطابع القبلي. وما تتضمنه الشريعة المسيحية من خصائص فائقة التجريد الانساني. هذا مع علمنا بأن ما يقال له «التوراة» المتداولة الآن، ليست كلها ما تلقاه موسى، وبأنها كتبت قبل أن تكتشف «التوراة ـ الرسالة» في عهد الملك يوشيّا بعد وفاة موسى بنحو سبعة قرون (سفر الملوك الثاني، اصحاح ٢٢). وان الأناجيل الأربعة هي ما كتبه أربعة من تلاميذ المسيح عليه السلام. كل منهم روى في انجيله ما حفظته ذاكرته مما قال السيد المسيح. إلا أن تلك الكتب وما أضيف اليها من شروح هي مصادر الشريعتين كما يعيشه اليهود والنصارى في الغالب من مذاهبهم.

إن أظهر الخصائص القبلية في كتاب «التوراة» الموضوع الحرص الفائق على بيان الأنساب. إنه يتضمن تاريخ العالم لا على اساس التطور البشري أو المادي أو تتابع الأحداث

الاجتماعية السلمية أو الحربية، بل مبتدئا بمن تزوج، ثم كم أنجب، ثم يتتبع الأولاد وأولاد الأولاد ومن تلاهم جيلاً جيلاً، اسماً اسماً، الى أن يصل الى البناء القبلي لبني اسرائيل ليقول، أو ليثبت، أن كل اليهود في كل مكان من الأرض، ومن أي جنس وأي لون هم سلالة الاسباط الاثني عشرابناء يعقوب (اسرائيل) بن اسحاق بن ابراهيم. هذه العناية بإثبات وحدة الأصل العرقي واحدة من أهم مميزات المجتمع القبلي لأن وحدة النسب هي مناط الانتماء إلى القبيلة . (مقابل « الهوية » مناط الانتماء إلى الدولة في عصرنا الحديث) . ولقد كانت كل القبائل ، وما تزال ، تحرص على حفظ انسابها كما حرص اليهود في التوراة . ولم تكن القبائل العربية أقل حرصا على انسابها منهم أو من غيرهم . ثم يأتي الإله الخاص « يَهْوَه » الذي وعد شعبه بأن يقوده « إلى مدن عظيمة لم تبنها ، وبيوت مملوءة كلّ خير لم تملأها ، وآبار محفورة لم تحفرها وكروم زيتون لم تغرسها » (سفر التثنية . اصحاح ٦ آية ١١) . ثم يأتي الرمز القبلي للقوة (الطوطم) . وهو عندهم جبل صهيون حيث التقى « يهوه بجدهم يعقوب وتصارعا مصارعة جسدية لم يهزم فيها يعقوب فأعجب الإله به وباركه واختاره وأسماه اسرائيل » (سفر التكوين : ٣٢ آية ٢٥ - ٢٩) . ثم التضامن البشري والمالي بين افراد القبيلة فتصبح أرملة الأخ المتوفى زوجة لأخيه بعد الوفاة بدون حاجة إلى إيجاب أو قبول أو عقد حتى لا تشرَّد أنثى من القبيلة بشخصها أو بمالها . ولقد كان هذا النظام سائداً في القبائل العربية قبل الإسلام حيث كانت زوجة الأب

المتوفى تصبح زوجة لابنه فحرّمه الإسلام . واخيراً العداء ، بدون حد أو قيد تشريعي أو اجتماعي أو اخلاقي ، لمن لا ينتمون إلى القبيلة . قال حكماء صهيون : « اضربوهم وهم يضحكون . اسرقوهم وهم لاهون . قيدوا أرجلهم وانتم راكعون . ادخلوا بيوتهم واهدموها . تسللوا إلى قلوبهم ومزقوها » . ومن قبلهم قال إله بني إسرائيل « إني ادفع الى ايديكم سكان الأرض فتطردهم من امامك . لا تقطع معهم ولا مع آلهتهم عهدا . لا يسكنون في أرضك لئلا يجعلوك تخطىء » (سفر الخروج : اصحاح ٢٣ آية ٢٢ و٢٣) . إن حديث إله بني اسرائيل عن آلهة آخرين بدون إنكار مكتفيا بمنع التعاهد معهم واضح الدلالة على ما تحمله التوراة الموضوعة من آثار العصر القبلي ، حيث لكل قبيلة إله تعبده ، فيرعاها .

عَكْسُ هذا تماماً ما جاءت به المسيحية . لقد جاءت المسيحية تقدم إلى الناس علاقة انتماء إلى « ملكوت الله » بديلاً عن علاقات الانتماء العرقية والاقتصادية . هذا هو جوهر الديانة المسيحية . أُخوّة البشر جميعاً في الله ودعوتهم إلى أن يتحرروا من علاقات الانتماء القبلية والاقتصادية لينتموا إلى ملكوت الله . أما عن الانتماء الاقتصادي (الملكية) التي تميز الناس بعضهم عن بعض ، فقد أدانها السيد المسيح ادانة جاسمة . « وفيما هو خارج إلى الطريق ، ركض واحد وجثا له وسأله : أيها المعلم الصالح ماذا أعمل لأرثَ الحياة الأبدية ؟ فقال له يسوع : لماذا تدعوني صالحاً . ليس أحد صالحاً إلا واحد وهو الله . أنت تعرف الوصايا : لا تزنِ ، لا تقتلْ ، لا

تَسرِقْ ، لا تشهد بالزُّور ، لا تسلب ، اكرم أباك وأمك . فأجاب وقال له : يا معلم هذه كلها حفظتها منذ حداثتي . فنظر إليه يسوع وأحبّه وقال له : يُعوزُك شيء واحد اذهب وبع كل مالَكَ وأعط الفقراء فيكونَ لك كنز في السماء وتعالَ اتبعني حاملاً الصليب . فاغتَّم على القول ومضى حزيناً لأنه كان ذا أموالٍ كثيرة .

فنظر يسوع حوله وقال لتلاميذه ما اعسر دخول ذوي الأموال إلى ملكوت الله . فتحير التلاميذ من كلامه . فأجاب يسوع أيضاً وقال لهم : يا بَنيّ ، ما أعسر دخول المُتَّكلين على الأموال الى ملكوت الله . مرور جمل من ثَقب إبرة أيسرُ من أن يدخل غنيّ إلى ملكوتِ الله » (إنجيل مرقص . اصحاح ١٠ آية ١٧ ـ ٢٥) . بقي الانتماء الأسري أو العشائري أو القبلي القائم على قرابة الدم . ولقد أنكر المسيح تقديمه أو مساواته بالأخوة في الدين . « وفيما هو يكلّم الجموع إذا امه واخوته قد وقفوا خارجين طالبين أن يكلموه . فقال له واحد هُوَذا امك واخوتك واقفون خارجاً طالبين ان يكلموك فأجاب وقال للقائل له : من هي امي ومن هم اخوتي . ثم مد يده نحو تلاميذه وقال : ها أمي واخوتي . لأن من يصنَعُ مشيئة ابي الذي في السموات هو اخي واختي وامي » (إنجيل متّى ، اصحاح ١٢ آية ٤٦ ـ ٥٠) .

١٩ ـ أما عن البشرى بالإسلام فقد التمسها البعض في كلمة « الانجيل » حيث تعني في أصلها اللغوي « البشرى » . وقيل إنما جاءت فيما رواه يوحنا في انجيله من أن المسيح قد قال : « ومتى جاء المُعَزِّي الذي سأرسله انا اليكم من الأب روح الحق

الذي من عند الآب ينبثق فهو يشهد لي » (الاصحاح ١٥ آية ٢٦) .
ولسنا نرى في أي القولين ما يدل على البشرى بالإسلام على وجه التحديد . ولعل الصعوبة في الاهتداء إلى البشرى من أقوال عيسى عليه السلام ما غلب على تلك الأقوال من الصيغ الرمزية ، وما قد يكون شاب النقل عنه في الانجيل من قصور .
على أي حال فإنّا نعتقد أن أول عناصر البشرى قد جاء في الزَّبور (الكتاب الذي أُنزل على داوود) . ففيه يقول : « الحجر الذي رفضه البناءون قد صار رأس الزاوية » (المزمور ١١٨) . ولقد كان بنو اسرائيل يعرفون في ذلك الوقت أن جدهم ابراهيم كان قد بنى الكعبة للمرة الرابعة ومعه اسماعيل ولده من هاجر ، وفي الكعبة يقوم الحجر الأسود رأساً للزاوية . ولم ينل ذلك مما كان بنو اسرائيل يتباهون به من أن كل الأنبياء والرسل منهم وإليهم فقال متّى في انجيله : « قال لهم يسوع أما قرأتم قطّ في الكتب . الحجر الذي رفضه البنّاءون هو قد صار رأس الزاوية . من قبل الرب كان هذا وهو عجيب في أعيننا . لذلك أقول لكم إن ملكوت الله ينزع منكم ويعطى لأمّة تَعْمَلُ أثماره » (الاصحاح ٢١ آية : ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤) . فدلّ كل هذا على أن ملكوت الله (الدين) سينتقل إلى الأمة القائمة عند الكعبة حيث الحجر رأس الزاوية . وذلك ما عرفته جماعة من المطلعين على الكتب المقدسة مثل عبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن نفيل . . وورقة بن نوفل فتوقعوا الرسالة الجديدة حيث جاءت ، وصدقها ورقة بن نوفل ابن عم خديجة زوج الرسول بمجرد أن اخبرته بأول الوحي .

على أي حال ، تلك كانت الطفرة في المضمون من دين المجتمعات القبلية إلى دين الإنسانية تأكيداً لِما قُلنا من قبل عن اتّساق تطور الدّين مع تطور المجتمعات في التكوين من الأسرة إلى العشيرة إلى القبيلة إلى الشعب . بهذا تم التمهيد ليجيء رسول من غير بني إسرائيل يحمل رسالة إلى الناس جميعاً ، فيكون لها شأن ، وأيّ شأن ، بالأمة العربية .

٢٠ ـ ثم جاء الإسلام ليتوحد الدين ويكتمل . ﴿ هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ﴾ (الفتح : ٢٨) . ﴿ ألا لله الدين الخالص ﴾ (الزمر : ٣) . جاء شاملاً في المضمون ما جاءت به الأديان السابقة مما يتسق مع كونه آخر الرِّسالات . فهو الدين منذ إبراهيم حتى محمد . ﴿ قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم ديناً قِيماً مِلّة إبراهيم ﴾ (الأنعام : ١٦١) . ﴿ وانزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه ﴾ (المائدة : ٤٨) .

ولقد كان المضمون المشترك في كل الأديان السماوية هو التوحيد ، فجاءت أرقى وأكمل صيغة للتوحيد في سورة الاخلاص . ﴿ قل هو الله احد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد . ولم يكن له كُفواً أحد ﴾ . ثم اضافت التوراة إلى التوحيد الوصايا العشر . تبدأ « إنّي أنا الباقي إلهكم الذي اخرجكم من مصر منزل عبودتكم فلا تتخذوا آلهةً غيري » ثم لا تشرك بي شيئاً . لا تعمل في اليوم السابع . اكرم اباك وامك . . . لا تقتل . لا تزنِ . لا تسرقْ . لا تشهد على قريبك شهادة

زور . لا تسلب مال قريبك . لا تَشْتَهِ زوجة قريبك (سفر الخروج . اصحاح ٢٠ الآيات : ٢ - ١٧) . انها الوصايا إلى المجتمع القبلي تحمل بصماته حين يقتصر التحريم على ما يضير الأقارب وحين يقتصر العمل على ستة أيام وهو تقليد قبلي سابق على رسالة موسى .

فجاء المسيح عليه السلام لينزع عن تلك الوصايا لباسها القبلي ويحيلها إلى مواقف « روحية » مجردة من كل ما يتصل بظروف الحياة على الأرض . حولها إلى مثل عليا من القيم الانسانية غير متوقفة على ظروف الانسان . قال : « قد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل . ومن قتل يكون مُستوجِبَ الحكم . وأمّا أنا فأقول لكم إن كل منَ يغضب على أخيه باطلاً يكون مستوجب الحكم » . . . . « قد سمعتم إنه قيل للقدماء لا تزنِ . وأما أنا فأقول لكم إن كل من ينظر إلى امرأة ليشتهيَها فقد زنى بها في قلبه . فإن كانت عينك اليمنى تُعثِرُك فاقلعها وألقِها عنك » . . . . « أيضاً سمعتم أنه قيل للقدماء لا تَحْنَث بل أوْفِ للرَّب أقسامَك . وأمّا أنا فأقول لكم لا تحلفوا البتة » . . . . « سمعتم أنه قيل عين بعين وسن بسن . وأمّا أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشر . بل من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضاً » . . . . « سمعتم أنه قيل تُحبّ قريبك وتبغض عدوك . وأما أنا فأقول لكم أحِبوّا أعداءكم . باركوا لاعنيكم » . . . الخ . (انجيل متى . اصحاح ٥ آية : ٢١ - ٤٨) . في الآية الأخيرة من الاصحاح يحدد المسيح عليه السلام غاية الوصايا بأنها الكمال الإلهي . « فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم

الذي في السموات هو كامل » .

جاءت الوصايا العشر هذه في القرآن نظاماً للتعامل بين الناس في حياة إنسانية واقعية . لا قبلية ولا تجريدية . جاءت متتابعة في ثلاث آيات من سورة الأنعام : ﴿ قل تعالَوْا أتلُ ما حرّم ربّكم ، عليكم (١) ألاَّ تُشركوا به شيئاً (٢) وبالوالدين إحساناً (٣) ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم وإياهم (٤) ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن (٥) ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ذلكم وصاكم به لعلكم تعقلون (٦) ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشدّه (٧) وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ، لا نكلف نفساً إلاّ وُسعَها (٨) وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى ، (٩) وبعهد الله اوفوا ، ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون (١٠) وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ﴾ الآيات : (١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣) .

٢١ ـ وكان لا بد ـ لكي يكتمل الدين انتماء كما اكتمل مضموناً ـ من أن يكون الإسلام رسالة إلى الناس كافة ومفتوحاً لانتماء الناس جميعاً بصرف النظر عن انتماءاتهم الاسرية أو العشائرية أو القبلية أو الشعوبية أو القومية . وقد كان . ﴿ قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً﴾ (الأعراف : ١٥٨) . ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس . ﴾ (سبأ : ٢٨) . هذا هو الجديد على الانسانية مما جاء به الإسلام . ليس دقيقاً فيما نرى ـ ما يقال من أن الإسلام متميز عن غيره من الأديان بالتوحيد . فقد علّمنا

القرآن أن كل الرسل والأنبياء كانوا يدعون اقوامهم إلى عبادة الله وحده وينفون الشرك في كل مظاهره الفكرية والوثنية ، كما أن قواعد التعامل فيما بين المؤمنين كما جاءت في القرآن لم تكن جديدة على الأديان وإن كانت أكثر اكتمالاً . إنما الذي يميز الإسلام حقاً هو ما حقق به آخر وأرقى مراحل تطور علاقة الانتماء الديني . وحدة البشر في الدين في كل مكان وفي كل زمان لتتسق مرة واحدة وإلى الأبد ، وحدة الدين مع وحدة الكون مع وحدة البشر . وليس أبلغ ولا أروع من التدليل على لزوم هذا الاتّساق لصالح البشر ، وعلى أنه مَناط الصلاح في الكون ، من أنّ الله يتّخذه حجةً على وحدانيته ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الانبياء : ٢٢) .

أمة الإسلام

٢٢ ـ الإسلام ، إذن ، ليس مجرد دين . انه على اليقين ليس دين اية اسرة أو أية عشيرة أو أية قبيلة أو أي شعب أو أية أمة . إنه دين الناس كافة فهو ليس دين أية جماعة من الناس خاصة ، ولو كانوا جماعة من المسلمين . هذه السمة الخاصة بالإسلام هي التي انشأت ما بين الإسلام خاصة والأمة العربية خاصة علاقة خاصة لا مثيل لها ـ فيما نعرف من تاريخ الأمم والأديان ـ بين أي دين وأية أمة . وإنا لنأخذ من هذه العلاقة الخاصة ما يوفر لنا الحق في أن نقول ان الأمة العربية ، دون الأمم جميعاً ، هي

« أمة الإسلام » . لا نعني بهذا التعبير أن الإسلام دين الأمة العربية خاصة ، بل نعني به أن الأمة العربية هي الأمة التي أوجدها الإسلام ولم تكن موجودة من قبله ، وإنها تتميز بهذا عن بقية الأمم ولو كانت أمماً مسلمة .

كيف ؟

نذكر قبل الجواب بأننا نستعمل كلمة « أمة » فيما يلي من حديث بمعناها القومي الحديث للدلالة على « مجتمع ذي حضارة متميزة ، من شعب معين مستقر على أرض خاصة ومشتركة ، تكون نتيجة تطور تاريخي مشترك » . فالأمة كما نعنيها طور من التكوين الاجتماعي أرقى من الطور القَبَليّ والطور الشعوبي كليهما . قد نرى فيما بعد كيف كان ذلك ولكن يكفينا الآن الا يفهم أحد غير ما نعنيه .

٢٣ ـ خلال احقاب طويلة من الهجرة والصراع سابقة على ظهور الإسلام كانت قد استقرت مجتمعات قبلية متجاورة في رقعة من الأرض التي يحدها من الشمال البحر الأبيض المتوسط وجبال طوروس ، ومن الشرق إيران والخليج العربي ، ومن الجنوب المحيط الهندي ، فهضبة الحبشة ، فالصحراء الافريقية الكبرى ، ومن الغرب المحيط الأطلسي . كان كل من تلك المجتمعات القبلية متميزاً عن غيره بما ورثه من العهد القبلي ، أي بالأصل الخاص واللغة الخاصة والحياة الاقتصادية الخاصة ،

وبتراث خاص من الثقافة والعقائد والتقاليد ، والشعور بالانتماء القَبَلي . وحينما استقر كل منها في مكانه أصبح « شعبا » ودخل كل منها ـ منفرداً ـ مرحلة التكوين القومي . التفاعل الحر بين الشعب والأرض المعينة لفترة تاريخية تنشىء من التفاعل حضارة قومية فتكتمل الأمة وجوداً . ولو طال الاستقرار بتلك المجتمعات الشعوبية لتطورت أمماً متميزة . غير أن الاستقرار لم يطل بأية جماعة منها حتى تكون أمة . ولم يطل بها جميعا حتى تتكون أمماً متجاورة . فقد اجتاحتها موجات متعاقبة كاسحة من الغزو الخارجي إما من وسط افريقيا ، أو من أوروبا ، أو من آسيا . كما أن موجات الهجرة الداخلية ، السلمية والمقاتلة ، لم تنقطع عابرة بها ومستقرة فيها . وكانت فترات الغزو تعطل نموها وتعوق تكوينها القومي بما تعيد من تكوينها البشري : إضافة من الغزاة أو نقصاً بالإبادة أو الطرد ، وبما تسببه من انقطاع في اختصاص كل شعب بأرض معينة اضافةً بضم أرض جديدة أو نقصاً بالطرد من الأرض ، وبما أدّى إليه كل هذا من عدم توفر التفاعل الحرّ بين الشعب والأرض مرحلة تاريخية كافية لتنشأ وتكتمل حضارة قومية . فما أن ينحسر الغزاة أو يستقروا لينشط التكوين القومي حتى تدهمها ـ كلها أو بعضها ـ موجة غازية اخرى . واستمر هذا الوضع : فترات متتابعة من الاستقرار فالاضطراب فالغزو فالاحتلال فالاستقرار . . . . الخ ، تحبس نمو تلك الشعوب والجماعات دون اكتمال الوجود القومي ، حتى ظهر الإسلام .

٢٤ ـ وعندما ظهر الإسلام لم تكن أية جماعة من تلك الجماعات قد تكونت امة . ولكنها كلها كانت قد غادرت مرحلتي التكوين الأسري والعشائري . ثم لم تتسق تطوراً . كان أغلبها قد أصبح شعوباً متجاوزة الطور القبلي . ولكن كان من بينها من لا يزال في الطور القبلي لم يَرْقَ إلى ما بعده . فهي ، جملة ، كانت إما شعوباً وإما قبائل . ولقد جاء في القرآن ما يشير إلى هذه القسمة الثنائية للمجتمعات في الجزيرة العربية بين طورين اثنين من أطوار التكوين الاجتماعي : القبيلة والشعب . ﴿وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا﴾ (الحجرات : ١٣) .

أما الذين كانوا ، عند ظهور الإسلام ، قد تجاوزوا الطور القبلي واستقروا شعوباً فقد كان منهم الحميريون في جنوب الجزيرة العربية . كان منهم من يعتنقون الديانة اليهودية ، وكان من بينهم كثير من المسيحيين فلّما أن اسرف ملكهم ذو نواس في اضطهاد المسيحيين استغاث أولئك باقربائهم من الحميريين الذين كانوا قد عبروا البحر الأحمر إلى الحبشة وحولوها إلى مملكة مسيحية . فاستجاب الأحباش إلى دعوتهم واغاثوهم وهزموا ملوك الحميريين (عام ٥٥٢م) واجلسوا على العرش أسرة حبشية متحالفة مع جستنيان ، الامبراطور الروماني . فرد الفُرس بأن تحالفوا مع ملوك حمير المعزولين ، وطردوا الأحباش ، وأقاموا في اليمن حكماً فارسياً (٥٧٥م) . فاستقر الناس « شعباً » وظلوا

هكذا لم يتطوروا إلى أمة بفعل خضوعهم للسيطرة الفارسية ، إلى أن ظهر الإسلام .

وفي شمال الجزيرة العربية كانت القبائل العربية من بني غسان قد استقرت في الجزء الشمالي الغربي وما يحيط بتدمر في سورية ، منذ القرن الثالث الميلادي ، وأقاموا حكماً تحت سيادة الامبراطورية البيزنطية ، فتحولوا بالاستقرار على أرض معينة إلى « شعب » ، وظلوا هكذا لم يتطوروا إلى أمة بفعل خضوعهم للسيطرة البيزنطية ، إلى أن ظهر الإسلام .

أما في الجزء الشمالي الشرقي ، فإنّ القبائل العربية من بني لخم كانوا قد استقروا على الأرض الخصبة فيما كان يعرف باسم « العراق العربي » ؛ وأقاموا حكماً في « الحيرة » على نهر الفرات ، تحت السيطرة الفارسية ، فتحولوا بالاستقرار على الأرض إلى « شعب » ، وظلوا هكذا لم يتطوروا إلى أمة بفعل سيطرة الإمبراطورية الفارسية ، إلى أن ظهر الإسلام .

وكان الناس فيما بقي من سورية وفلسطين ثم مصر ، وغرباً حتى شاطىء المحيط الأطلسي ، مستقرين شعوباً متجاورة على الأرض ، وعبيداً (بمعنى الكلمة) للرومان منذ قرون عديدة . ولقد بلغت عبوديتهم التي كرسها القانون الروماني أن كان للسادة الرومان في تلك الأقطار مدن خاصة بهم مُحَرّمة على غيرهم من

السكان ، تأكيداً لعزلة السادة عن العبيد . منها مدينة « أنتيموبوليس » التي بناها في مصر الامبراطور الروماني هادريان الذي حكم عام ١٣٠م . فاستقرت تلك الجماعات شعوباً ، ولكنّ أياً منها لم يتطور ألى أمة بحكم سيطرة الامبراطورية الرومانية ، إلى أن ظهر الإسلام .

أما ما تبقّى مما نعرفه الآن بالوطن العربي فكان عامراً بمجتمعات قبلية لم تَرْقَ بعد حتى إلى مستوى الشعوب . ولم يكن تجمّع بعض القبائل حول الواحات الكبيرة أو الصغيرة أو عند ملتقى طرق القوافل التجارية أو في المناطق الجبلية الوعرة سواء في الجزيرة العربية أو شمال العراق مما كان يعرف باسم « ميزوبوتاما » أو في مشارف صحراء أفريقيا الكبرى ذا أثر في تكوينها القبليّ . فقد كانوا يتجاورون إقامة أكثر دواما من القبائل الجائلة ، ولكن كقبائل متميزة ، كما كان الأمر في يثرب . ويتلاقون تجارة ، ولكن كقبائل متميزة ، كما كان الأمر في مكة . وكانوا في كل مكان لا يكفّون عن الحروب القبلية ، أو لا يكادون يكفون ، إلى درجة انهم ـ من أجل إتاحة فرصة لإتمام الصفقات التجارية بدون قتال ـ تواصوا بتحريم القتال في مناطق التبادل التجاري في اشهر معدودة من السنة، ما ان تنتهي حتى يعودوا جميعا، بعد تلك الهدنة الاستثنائية، الى القاعدة القبلية: التضامن بين افراد القبيلة ظالمين أو مظلومين والعداء للقبائل الأخرى بسبب أو بدون سبب.

٢٥ ـ من بين تلك القبائل العربية كانت قريش قبيلة في مكة. حملت اسم جدها «فهر» الذي كان تاجرا فلقب بقريش، اي التاجر باللغة التي كانت سائدة في القرن الثالث الميلادي. ومن بني فهر كان قصيّ الذي توفى عام ٤٨٠م. ومن بني قصيّ كان هاشم الذي توفى عام ٥١٠م. من بني هاشم اولئك كان محمد ابن عبدالله الذي اختاره الله ليبلغ رسالة الإسلام الى الناس جميعا (عام ٦١٠م). ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالته﴾ (الأنعام: ١٢٤).

٢٦ ـ بعد مرحلة تكوين واعداد ومعاناة لنشر الدعوة في مكة بدأ انتشار الاسلام من المدينة يحمله المسلمون إلى الكافة. ومن المدينة بدأت مسيرة الثورة «الحضارية الاسلامية». إن في هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام من مكة إلى المدينة (٢٤ أيلول/سبتمبر ٦٢٢ م) من شجاعة اتخاذ القرار وحكمة التدبير ومهارة الأداء ما أفاض في بيانه أغلب الذين تحدثوا عن الهجرة. وفي هجرة المسلمين من مكة إلى المدينة من عمق الايمان وثراء التضحية ومغالبة النفس ما حفظ للمهاجرين، على مدى التاريخ، ما استحقوه من فضل القدوة. ولا يزال المؤرخون ذاكريه. ثم ان الهجرة قد حققت للمؤمنين خلاص انفسهم من اضطهاد قريش فأتاحت لهم الأمن على الدعوة وعلى انفسهم. كل هذا متاح لمن يريد معرفة المزيد في كتب السيرة والتاريخ. ننتبه نحن إلى ما يتصل منه بموضوع هذا الحديث عن العلاقة بين

العروبة والإسلام : التأثير الحضاري للإسلام في تطور التكوين الاجتماعي .

٢٧ ـ يعلم كل المسلمين المحيطين بالسيرة النبوية أن رسول ﷺ قد آخى في المدينة بين المهاجرين والأنصار (عبد الرحمن بن عوف وسعد بن الربيع الأنصاري) وغيرهما . وبين المهاجرين بعضهم مع بعض (بينه عليه السلام وبين عليّ ، وبين أبي بكر وعمر ، وبين طلحة والزبير ، وبين عبد الرحمن بن عوف وعثمان) وأن المؤاخاة كانت سبباً مشروعا للمشاركة في المال والأرض وأسباب الحياة وحفظها . ولقد فعل الرسول ما هو اكثر من هذا أثراً في الوثيقة المسمّاة «الصحيفة» . سنورد نصها كاملا فيما يلي ، ولكنّا ننبّه منذ الآن إلى أنها وثيقة تستحق كل الانتباه ، لأننا سنعود اليها في اكثر من موضع آت من هذا الحديث . ثم إنها ـ عندنا ـ شهادة ميلاد الأمة العربية .

أول دستور

٢٨ ـ تقول الصحيفة : « بسم الله الرحمن الرحيم . هذا كتاب من محمد النبي ـ ﷺ ـ بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب (اسم المدينة في الجاهلية) ومن تبعهم ، فلحق بهم ، وجاهد معهم ، انهم أمة واحدة من دون الناس . المهاجرون من قريش على ربعتهم (أمرهم) يتعاقلون بينهم (يشتركون في المسؤولية) وهم يَفْدون عانيَهم (اسيرهم) بالمعروف والقسط بين المؤمنين . وبنو عوف على ربعتهم ، يتعاقلون معاقلهم

الأولى ، وكل طائفة تفدي عانيَها بالمعروف والقسط بين المؤمنين (وذكر مثل هذا بالنسبة إلى بني ساعدة ، وبني جشم ، وبني النجار ، وبني عمرو بن عوف ، وبني النبيت ، وبني الأوس » ثم قال : « وان المؤمنين لا يتركون مفرجاً (مثقلاً بالديْن) بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل . ولا يحالف مؤمنٌ مولى مؤمنٍ دونه (من اسلم على يديه)، وأن المؤمنين المتّقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم (طلب بدون حق)، أو اثم، أو عدوان ، أو فساد بين المؤمنين . وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم . ولا يُقتل مُؤمنٌ في كافر ، ولا يُنصر كافر على مؤمن ، وأنّ ذمة الله واحدة ، يجير عليهم أدناهم ، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس . وأنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم . وأنّ سلم المؤمنين واحدة ، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله ، إلا على سواء وعدل بينهم . وأنّ كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضًا ، وان المؤمنين يُبيء بعضهم على بعض بما نال دماءهم في سبيل الله (يعني أن دماءهم متكافئة ويثأر بعضهم لبعض) .
وان المتقين على احسن هدى وأقومه ، وأنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ، ولا نفساً ، ولا يحول دونه على مؤمن . وانه من اعتبط (قتل بدون ذنب) مؤمناً قتلا عن بيّنة فإنه قَوَد بهِ ، إلا أن يرضى ولي المقتول وان المؤمنين عليه كافة ، ولا يحل لهم إلاّ قيام عليه، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة ، وآمن بالله واليوم الآخر ، أن ينصر مُحْدثاً ولا يؤويه ، وانه من نصره أو آواه ، فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة ، ولا يؤخذ منه صَرْف (توبة) ولا عدل (فدية) ، وانكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد » .

٢٩ - «وأنّ اليهود يتفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وان يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم إلا من ظلم أو أثم فإنه لا يوتغ (يُهلِكُ) إلا نفسه واهل بيته. وان ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف (وذكر مثل هذا بالنسبة الى يهود بني الحارث، وبني ساعدة، وبني جُشَم، وبني الأوس، وبني ثعلبة، وبني جفنة) وان جفنة بطن من ثعلبة. وان بطانة يهود كأنفسهم، وان البر دون الاثم، وان مواليَ ثعلبة كأنفسهم، وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد. وأنه لا ينحجز على ثأر جرح، وأنه من فتك فبنفسه، إلا من ظلم، وان الله على أبرّ هذا (شاهد على صدقه).

٣٠ - وأنّ على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وأن بينهم النصر على من حارب اهل هذه الصحيفة، وان بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وانه لن يأثم امرؤ بحليفه، وان النصر للمظلوم . . . وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وان الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثِم وانه لا تجار حرمة إلّا بإذن أهلها. وأنه ما كان بين اهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإنّ مردّه إلى الله عز وجلّ، وإلى محمد ﷺ، وان الله على اتقى ما في هذه الصحيفة وابرّه، وانه لا تُجار قريش ولا من نصرها، وان بينهم النصر على من دهم يثرب. وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وانهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين إلا من حارب في الدين، على كل أُناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلهم. وان ليهود الأوس مواليهم وأنفسهم مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البرّ الحسن من اهل هذه الصحيفة. وان البر دون الاثم، لا

يكسب كاسب الا على نفسه .

٣١ ـ « وان الله على اصدق ما في هذه الصحيفة وأبرّه ، وانه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم. وانه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة الا من ظلم او اثم . وان الله جار لمن برّ واتّقى ، ومحمد ﷺ » .

٣٢ ـ إن هذه الوثيقة ليست قرآنا ولكنها وضعت في ظل القرآن . وهي ليست عقدا في المعاملات ولكنها نظام للحياة . إنها « دستور » بكل المعنى الحديث لكلمة دستور . ولعلها أن تكون أول دستور وضعي عرفته البشرية . وإنا لنعرف من تاريخ القوانين الموضوعة الالواح الاثنى عشر في روما (عام ٤٥٠ قبل الميلاد) . وقبلها بقرنين أو اقل قليلا (٦٢٠ قبل الميلاد) وضع دراكون قانونه في أثينا ، وقبله بنحو خمسة عشر قرناً (٢٠٠٠ قبل الميلاد) كان قانون حمورابي ، ولكنها جميعا كانت بالمفهوم الحديث للشرائع قوانين ولم تكن دساتير . إذ كانت تنظم المعاملات بين الناس ولم تكن « نظاما » للحياة . ثم نلاحظ ـ أولا ـ أنها وثيقة نظام مجتمع من المسلمين ومن غير المسلمين على أسس الحياة المشتركة بينهم جميعا . و ـ ثانياً ـ أن مصدر قوتها الملزمة واستمرارها هو قبولها واستمرار قبولها ممن تنظم حياتهم . و ـ ثالثاً ـ أنها تنظم تلك الحياة المشتركة في منطقة جغرافية واحدة هي المدينة . و ـ رابعاً ـ انها تنظّم المعاملات فيما بين المؤمنين (فقرة ٢٨) ثم فيما بين اليهود (فقرة ٢٩) ثم فيما بين المؤمنين واليهود وتسميهم معا « أهل الصحيفة » فتشركهم في المدينة

بدون تفرقة ، ثم تلزمهم بالدفاع عن المدينة بدون تفرقة (فقرة ٣٠) . وخامساً ـ واخيراً فإنها تقيم على المدينة حاكماً هو النبي ﷺ ارتضاه اهل الصحيفة ليرعى الالتزام بها ويفرض احكامها ، بقوة اهل المدينة جميعاً ، على من يخرج على دستورها .

إننا هنا في مواجهة طور جديد من المجتمعات لم تعرفه القبائل العربية في وسط الجزيرة من قبل . هناك تكوّن لأول مرة في تلك البقاع « شعب » تتعدد فيه علاقات الانتماء إلى الدين ولكن يتوّحد الناس فيه ، مع اختلاف الدين ، في علاقة انتماء جديدة . علاقة انتماء إلى ارض مشتركة . علاقة انتماء إلى « وطن » . فترقى العلاقة الجديدة بالناس جميعا (اهل الصحيفة أو اهل المدينة) إلى ما فوق الطور القَبَلي . وهناك استقر الناس في وطنهم ، على أرضهم ، ولم يعودوا إلى العلاقات القبلية مرة أخرى قط . وهناك سيكون جزاء محاولة نقض العلاقة الجديدة بالوطن والعودة إلى العلاقات القبلية النفي من أرض الوطن . ولقد استحق الجزاء بنو قَيْنُقاع وبنو النضير . واستحقه بنو قريظة . جزاء خيانتهم جميعا في معارك الدفاع المشترك عن الوطن المشترك « المدينة » .

وهناك سيتحدث القرآن عن المؤمنين ، لا جملةً ، بل حسب انتمائهم . فاما مؤمنون ينتمون إلى قبائل (الأعراب) ، وإما مؤمنون ينتمون إلى شعب « أهل المدينة » . ﴿ ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن

نفســه ﴾ (التـوبــة : ١٢٠) . وهنـاك سيتحــدث القــرآن عن المنافقين ، لا جملة ، بل حسب انتمائهم . فاما منافقون ينتمـون إلى قبـائل (الاعـراب) وإما منـافقون ينتمـون إلى شعب « أهـل المدينة » . ﴿ وممّن حولكم من الأعراب منافقون ومن أهـل المدينـة مردوا على النفاق ﴾ (التوبة : ١٠١) وأن تلك لثـورة حضاريـة لا مثيل لها فيما سبقها من حضارات وثورات ، لا لمجرد أنها كانت سلمية وهي ثورية ، ولا لمجرد أنها ارتقت طفرة بمجتمعات قبلية عـريقة في العصبيـة ، إلى شعب قبل في صحيفتـه (دستوره) أن تقـطع العلاقات والـروابط القبلية في بني عـوف ، وبني ساعـدة ، وبني جُشَم ، وبني النجـار ، وبني أوس ، فيصبـح المؤمنـون من تلك القبائل مع المؤمنين ، ويخضعون معهم لنظام معـاملات واحـد ، ويبقى الشطر الثاني منهم جميعاً، ينظمون معاملاتهم على ما كانوا. ليست العلاقات القبليـة هي وحدهـا التي قُطعت لتفسـح مكانـاً حضارياً لعلاقة الانتماء الشعبي إلى الوطن ، بل قطعت العلاقات العشـائـريـة ، والأسـريـة ، والـزوجيـة ، والأبـوة ، والبنـوّة ، والأخـوة . فـوق هـذا وذاك ، وأكـثر منـه دلالـة عـلى الـطفـرة الحضارية ، ان تلك العلاقات الجديدة قد شملت العلاقة الدينية في الوطن كما شمل شعب المدينة المسلمين وغير المسلمين ، بدون أن يعوق ذلك تجاوز العلاقـة الدينيـة العلاقـة الوطنيـة إلى الناس جميعا . ففي الوقت الذي كان الرسول ﷺ يسوس شعب المدينـة بما جاء في الصحيفـة ، كان يبعث عبـد الله بن حذافـة السهمي برسالة إلى كسرى امبـراطور فـارس ، وحاطب بن أبي بلتعـة إلى

المقوقس عظيم القبط في مصر ، ودحية الكلبي إلى هرقل امبراطور الروم ، وعمرو بن أمية الضُمّري الى النجاشي ملك الحبشة يدعوهم جميعاً الى الإسلام . الإسلام الذي تطورت به القبائل إلى شعب وتعايشت فيه الأديان ، وسوى بين الناس على أساس ما ارتضوه من دستور في المدينة .

وإنا لندرك أبعاد تلك الثورة الحضارية إذا ما لاحظنا أنّ جزءاً كبيراً من البشر في أفريقيا وأستراليا وجنوب شرق آسيا ما يزالون حتى اليوم يعيشون في الطور القبلي بالرغم من محاولات تطوير القبائل إلى شعوب عن طريق حصرهم على أرض واحدة وحصارهم داخل حدود دولة واحدة .

٣٣ ـ وهناك بدأت الأمة العربية جنينا في رحم اول مجتمع (شعب) أوجدته ثورة الإسلام الحضارية ، ولدت فيه ، ونمت معه ، واكتملت أمة عربية به ، فقد فتح المسلمون مكة عام ٦٣٠ م وقضوا على القبائل المرتدة في عهد أبي بكر ، ثم ما ان جاء عام ٦٣٣ حتى كانت كل القبائل والشعوب في الجزيرة العربية قد توحدوا في شعب واحد ، وفتحت دمشق عام ٦٣٥ م ، وبيت المقدس عام ٦٣٨ م وما بقي من الشام قبل نهاية عام ٦٤٠ م ، وقبل أن ينتهي عام ٦٤٣ كان قد تم فتح مصر وفارس . وفتحت برقة (٦٧٠ م) وامتد الفتح حتى شمل المغرب العربي كله (٦٩٨ م) ، ومن هناك تم فتح إسبانيا (الأندلس) عام (٧١م) .

٣٤ ـ وإنا لنعلم أن الفتح الاسلامي قد امتد شرقا وجنوبا إلى أبعد من فارس ، وانه قد شمل قبرص ورودس (٦٥٢ ـ ٦٥٥ م) وكورسيكا (٨٠٩ م) وسردينيا (٨١٠ م) وكريت (٨١٠ م) وصقلية (٨٣٢ م) ومالطة (٨٧٠ م) . . . الخ . غير أننا نكتفي بما سبق لأنه يلزم ، ويكفي ، لمعرفة كيف كوّن الاسلام الامة العربية وهو يفتح تلك الاقطار منطلقا من المدينة إلى كل الاتجاهات . إلا أنّ هذا لا يُغني عن معرفة ما يلزمنا من مد إسلامي جاء من خارج الأرض العربية متجهاً إليها .

٣٥ ـ ففي القرن السادس الميلادي انطلقت مجموعات قبلية تركية من شمال وسط آسيا حيث إقليم بحيرة بيكال نحو الغرب . كانت كل مجموعة تحت قيادة « خان » . وما زالوا يتقدمون مقاتلين حتى استولوا على فارس بقيادة طغرل بك ، وأرسلوا وفداً إلى الخليفة العباسي القائم بأمر الله يبلغونه أنهم مسلمون ، فاتصل بهم واتصلوا به (١٠٥٥ م) . بعد هذا التاريخ بقرنين تقريبا ، أي في مستهل القرن الثالث عشر ، اكتسحت العالم المعروف حينئذ ، موجة مغولية تتارية أخرى بقيادة جنكيز خان ، فاستولت على الصين وفارس وتركستان وارمينيا والهند حتى لاهور ، وروسيا والمجر وبولندا حتى سيليزيا (١٢٤١ م) . واجتاحت العراق وسورية وفلسطين ولم تنكسر موجاتهم القبلية الغازية المخربة إلا عام ١٢٦٠ حين هزمهم جيش عربي بقيادة حاكم مصر ، الظاهر بيبرس ، في معركة عين

جالوت . وكانت تلك نهايتهم . غير أن آثارهم لم تنتهِ . فقد دفعت موجاتهم الكاسحة إحدى القبائل التركية ، عرفت فيما بعد بالأتراك العثمانيين من تركستان فاستولوا على آسيا الصغرى (تركيا الحالية) ثم عبروا مضيق الدردنيل إلى مقدونيا والصرب وبلغاريا وفتحوا القسطنطينية ثم انثنوا إلى الارض العربية وغزوها واستولوا على الحكم في الامبراطورية الإسلامية التي عرفت منذ ذلك الحين (١٥٠٦ ـ ١٩١٨ م) بالامبراطورية العثمانية .

٣٦ ـ يكفي ما سبق ويزيد فنقول : عندما توقف المد الاسلامي كان قد ضم اليه مجتمعات مختلفة في درجة تكوينها الاجتماعي ، وبالتالي كان أثره الحضاري في كل منها مختلفاً كانت منها مجتمعات تجاوزت الطور القبلي والشعوبي وكونت حضارتها القومية . مثالها فارس واسبانيا .

فقد كانت فارس موحدة شعبا منذ أن حكمها أردشير (٢٢٦ م) حكما مركزيا بيروقراطيا كثير الفروع واعاد إليها الديانة القومية (الزرادشتية) وقاد الشعب الفارسي لاسترداد الاقاليم التي كان الإسكندر الأكبر قد استولى عليها ، وكانت ما تزال تحت حكم الملوك الأكمينيين. وقد استردها فعلا ووحد الفرس ارضا وشعباً من نهر جيحون في الشمال إلى العراق في الغرب . وفي عهد خسرو الأول (٥٣١ ـ ٥٧٩ م) المعروف باسم كسرى أنوشروان كان الشعب الفارسي يتمتع بنظام دقيق للرّي

والسدود ، ويمتلك جيشا نظامياً ومجموعة من القوانين العامة وكانت الحضارة الفارسية قد قاربت أوج ازدهارها . ثم جاء الإسلام وفتح فارس في عهد يزدجرد الثالث عام (٦٣٤م) بعد اربعة قرون من استقرار الشعب الفارسي على أرضه وتفاعله معها تفاعلا حرا أنتج حضارته الخاصة .

وفي إسبانيا كان الشعب الإسباني يوم الفتح الاسلامي عام (٧١١م) قد قضى نحو ثلاثة قرون من الاستقرار على أرضه والتفاعل معها منذ حكم الملك تيودوريك الثاني (٤٥٦ م) تفاعلا حراً أنتج خلالها حضارته الخاصة .

أمّا فيما يعرف الآن باسم الوطن العربي فإن الإسلام ، بعد أن طور سكان الجزيرة العربية من قبائل إلى شعب عربي ، انطلق إلى ما يجاوره فالتقى واختلط بمجتمعات كانت قد تجاوزت الطور القَبَلي واستقرت شعوبا وإن كانت السيطرة الفارسية والرومانية قد عوّقت تطورها فلم تنشأ في أيّ منها حضارة قومية (كانت الحضارة الآشورية قد توقفت عن النمو منذ الغزو الفارسي ، وكانت الحضارة الفرعونية قد توقفت عن النمو منذ الغزو الروماني) هذه الشعوب اكمل الاسلام تكوينها امة واحدة : رفع عنها العبودية الفارسية والرومانية أولا . ثم ألغى فيما بينها الحدود ، ثانيا . ثم قدم لها لغة مشتركة ثالثا . ثم نظم الحياة فيها طبقا لقواعد عامة واحدة (القواعد الإسلامية) رابعاً . ثم تركها تتفاعل تفاعلا حراً مع الارض المشتركة قرونا

متصلة لم توجد خلالها سدود أو قيود على حرية الانتقال والمتاجرة والعمـل والتعليم والتعلم . ثم جمعها معـاً لتدافـع عن الارض المشتـركة في عـين جالـوت ، ثم عـلى مـدى قـرن من الحـروب المستمرة ضد الغزو الصليبي . ونحسب أن في ذاك القرن كـانت الشعوب قد انصهرت في نيران المعارك فاكتملت الأمـة تكوينـا . وهكذا صنع التاريخ الإسلامي من تلك الشعوب أمة واحدة هي الأمة العربية ، وصنعت الأمة العربية في ظله حضارتها العربية .

٣٧ ـ بهذا تميزت الأمة العربيـة عن الأمم والشعوب الأخـرى المسلمة . تميزت باللغة العربية (لغة القرآن) لغةً قومية مشتركـة واندثرت اللغات الشعوبية . هذا بينها لم تأخذ الأمة الفارسية من لغـة القرآن إلا حـروفها . وقـد حـدث بعـد قـرنين من الفتـح الاسـلامي وعلى مـدى نحو قـرن كامـل ، حينـما تـولت الأسـرة السامانيـة (٨٧٤ م ـ ٩٩٩ م) الحكم في فارس أن عـادت اللغة الفارسية إلى سابق وضعها كلغة قومية . أما الأمة الإسبانيـة فبعد فتح إسلامي استمر قروناً عدة لم تحتفظ لغتها القومية الا بمفردات محدودة من لغة القرآن . وتميزت الأمة العربية بوحدة الارض التي امتـدت من حـدود فـارس وحـدود تـركيـا وحـدود إسبـانيـا (الأنـدلس) ، وحصـرتهـا الصحـراء والبحـار من الجهـات الاخرى ، حتى عندمـا كانت تلك الارض ومعهـا فارس وتـركيا وإسبانيا تحت حكم الخلافة . فقد كانت الارض العـربية ، منـذ فتـح مكة والجـزيرة مقسمـة إلى ولايات أو اقـاليم على كـل منهـا

امير ، ثم بعد ذلك وال أو سلطان يعينه ـ ولو اسميا ـ الخليفة ، ولم يحدث أبداً منذ الفتح الإسلامي حتى الاستعمار الأوروبي ان قامت بين تلك الولايات حدود أو سدود أو قيود . هذا في حين أن اسبانيا تحت الحكم الأموي قد استقلت بحدودها منذ (٧٥٦ م)، وأن فارس قد استقلت منذ أن استقل بها محمود ابن سبكتكين الغزنوي (٩٩٨ ـ ١٠٣٠ م) .

ولقد تصارع الخلفاء والحكام والامراء والولاة دهرا على السلطة في الارض العربية التي أصبحت القاهرة ، بعد دمشق وبغداد ، عاصمة الخلافة فيها سواء كان الخليفة عباسيا قادما من الشرق أو فاطميا قادما من الغرب ؛ ولكن لم يحدث ابدا أن خليفة أو حاكماً أو اميرا أو واليا قسم الارض أو البشر أو أراد تقسيمها ، بل كان طموح كل منهم ، حتى الفاشلين ، أن يكونوا حكاما على تلك الارض الواحدة . وفي هذه الارض الواحدة انصهرت الشعوب ، حتى من خلال الصراع ، وتفاعلت فصنعت من أرضها ، وبلغتها ، انماطاً من الفكر والمذاهب والفن والعلم والتقاليد وعناصر الحضارة الاخرى ما كان حضارة عربية خالصة حتى عندما كان الاسلام يطبع حضارتها وحضارات الأمم والشعوب الاخرى بطابع اسلامي مميز .

٣٨ ـ ولن نلبث أن نرى أثر هذا حين تتفكك دولة الخلافة العثمانية . فيسفر العالم الاسلامي عن تلك الأمم التي دخلها

الإسـلام وهي أمم مكتملة التكـوين ، فـإذا بهـا هي هي ، كـما كـانت ، أمماً متميـزة بشعبها وارضهـا ولغتها وحضـارتها القـومية الخاصة وإن كـان الاسلام قـد اضاف إليهـا حروف اللغـة ، كما فعل في فارس وهذّب حضارتها القوميـة . ولكنه يسفـر عن تلك الشعوب التي كان لكـل منها لغـة خاصـة وثقافـة خاصـة عندمـا دخلها الإسلام لأول مرة ، فإذا بها شعب واحد يعيش على أرض خـاصة ومشتـركة ، ولغـة واحـدة وثقـافـة واحـدة ، إذا بهـا قـد اكتملت في خـلال القرون التي قضتهـا معا في ظـل الإسلام أمـة عربية واحدة .

اما المجتمعات القبلية من العثمانيـين التي لم تستقر شعبـاً في تركيا الحديثة إلا بعد أن كانت الامة العربية قد اكتملت تكوينا ، أو كادت ، فإنها ستأخذ من لغة القرآن حروفه ، ثم يضيق وعيها القبلي بعمق وثراء ورحابة الفكر الإسلامي العربي فتختار واحـدا من المـذاهب لتفرضـه إسلامـا (المذهب الحنفي) فيبقى تـراثهـا الإسلامي مذهبيا حنفيا . وعلى مدى قرنين ، قبل أن تكتمل أمة « طورانية » في اواخر القرن التاسع عشر ، كان نموّها القومي يتم خلال تفاعـل قوي ومؤثـر تأثيراً مباشـراً مع الحضـارة الأوروبية الناهضة بقيمها الفردية وأفكارها الفردية وفلسفتها المادية . فما ان تكتمـل أمةً حتى تغـالب حضارتهـا القوميـة الهجينة مـا اضافـه الإسلام إليها من عناصر حضارية ، فتتخلى عن مذهبها وتستبدل بالحروف العربية حروفا لاتينـية وتنزع نزوعا شـوفينياً (مثـل كل

الحركات القومية الاوروبية في القرن التاسع عشر) لتحويل الدولة المشتركة بين الترك والعرب إلى دولة تركية تفرض سيطرتها على الأمة العربية ، فتستجيب الأمة العربية للتحدي ، وتبدأ الحركة القومية العربية الحديثة مستهدفة دولة الوحدة العربية .

٣٩ ـ تلك هي العلاقة التاريخية « الخاصة » بين الإسلام والأمة العربية . وهي علاقة جدلية ، انتهت إلى خلق جديد . فكانت الأمة العربية ثمرة تفاعل الإسلام مع تلك الشعوب والمجتمعات والجماعات ، وتفاعلها فيما بينها في ظل الإسلام وحمايته ، تفاعلاً انتهى إلى أن تكون شعباً عربياً واحداً بدلاً من شعوب متفرقة ، ووطناً عربياً واحداً بدلاً من أقاليم متعددة . واستمدت اسمها من تلك النواة التي بدأ بها التكوين القومي في الجزيرة العربية ، وحملت راية الإسلام إلى باقي الوطن العربي ، وقادت حركة التفاعل الخلاق الذي انتهى إلى أن تكون ، كما نحن ، أمة عربية . وما كان هذا ليحدث لولا التقاء أمرين في مرحلة تاريخية واحدة : الإسلام كثورة حضارية قادرة على التطوير والخلق ، والشعوب لم تكتمل اماً ، فهي قابلة لأن تتطور وتخلق من جديد . ولم يكن أي الأمرين بمفرده بقادر على أن يخلق « الأمة العربية » وهكذا أسهم الإسلام في تكوين الأمة العربية . ولكنها عندما تكونت كانت وجوداً ذا خصائص متميزة عن العناصر التي التحمت معاً فكونتها . فهي « أمة عربية » وليست جماعة مسلمة من ناحية . وهي « أمة عربية » وليست

امتداداً نامياً لأي شعب من الشعوب التي كانت من قبل ، ولا حتى لتلك النواة التي بدأت بها مرحلة التكوين القومي منذ ثلاثة عشر قرناً في قلب الجزيرة العربية .

٤٠ ـ وهكذا لم يكن الإسلام ديناً فحسب ، بل كان ثورة اجتماعية ذات مضامين حضارية . أنشأت بينه وبين الأمة العربية علاقة عضوية تاريخية خاصة . ذلك أن الإسلام ، كثورة اجتماعية قد لعب دوراً أساسياً في تكوين الأمة العربية . فما ينكر الوجود القومي للأمة العربية إلاّ من ينكر على الإسلام مضمونه الثوري الحضاري الذي أسهم في تكوين الأمة العربية . وما ينكر أن الأمة العربية « أمة الإسلام » ـ إذ قد اسهم في وجودها ولم تكن موجودة من قبله ـ إلا الذين يُفرغون العروبة من حضارتها . والحق انه حيث نبحث عن حضارة إسلامية خالصة من الآثار الشعوبية لا نجدها إلا في الحضارة العربية ، وحيث نبحث عن حضارة عربية خالصة من الآثار القبلية لا نجدها إلا في الحضارة الإسلامية . كذلك أصر الأكثر علماً بالتاريخ على التوحيد بين كلمة « مسلم » وكلمة « عربي » في الدلالة على الحركة الحضارية يوم أن كان العرب ينتصرون للإسلام فينتصر الإسلام لهم .

٤١ ـ وما تزال الأمة العربية تحمل ظواهر حضارية مميزة هي ذاتها ظواهر مميزة للحضارة الإسلامية ، إن تَكُن اللغة احدى العناصر التي تؤثر تأثيراً في المضمون الفكري والفني والعلمي

للحضارة ، وتطوع الآداب والعادات والتقاليد بما تتسع له من معان أو تضيق ، فإن العربية هي لغة القرآن ، كتاب الإسلام ، وهي في الوقت ذاته لغة الأمة العربية . ولا نزيد حتى لا نعيد ما يقوله كل علماء اللغة والفلسفة والفن والاجتماع ، من دور اللغة في صياغة الحضارات . ولكنا نجتهد فنقول إن في الأمة العربية ظواهر حضارية لا يمكن فهمها إلا على أساس من معرفة العلاقة الحضارية الخاصة بين الإسلام والأمة العربية . ولسنا نقصد بالظواهر الحضارية تلك التي يصطنعها الناس عامدين ، ولكننا نقصد بها ما تؤديه الشعوب على السجية وتقوم به كالعادة المستقرة ، بدون تدبير . ولسنا نقصد بها تلك الظواهر التي يحتاج إدراكها إلى علم المتخصصين . فإنّا لا نخاطب بهذا الحديث غير العربي المسلم البسيط . نخاطبه بما نحسب أنه يحسه من نفسه ولو لم يجهر به ، ولا يحتاج في إدراكه إلى علماء ومعلمين . أما الراسخون في علم الحضارات فإنهم يعرفون ما نقول كما يعرفون ابناءهم . لا هم في حاجة إلى حديثنا البسيط ، ولا نحن في حاجة إلى أن نتحدث اليهم عما هم به عالمون ، فنزعم أن العربي على السجية يضع ذاته موضع السيادة من عناصر الوجود جميعاً . انه في علاقته بالأشياء والظواهر ، وفي تأثيره فيها وتأثره بها ، وفي محاولاته ، الناجحة أو الفاشلة ، في تطويعها لإرادته ، ينطلق من وضع مفترض لا يفكر حتى في تبريره ، هو أنه « كإنسان » افضل من كل الموجودات وأكرم ، وأنه سيدها وقائدها . آية ذلك ان أيا من المذاهب الفكرية التي تضع الإنسان موضع التبعية لعناصر

الـوجود المـادية لم تستـطع أن تقنع العقـل العربي بـأن ينـزل عن مكان السيادة والقيادة ، بالـرغم من كل مـا تقدمـه من فلسفات ونظريات . يعبرون عن ذلك في مرسل القـول بأن العـربي متميز بالأنفة والكبـرياء والعـزة والكرامـة . . . الخ . فمن أين جاءته كل هذه القيم؟ . . نعني القيم الحضـارية . من الإسـلام . إنها ثمـرة التربيـة الطويلة عـلى المنهج الإسـلامي . أربعة عشـر قرنـاً والشعب العربي يتعلم جيلاً بعد جيل ، ويوماً بعد يوم ، أنـه في نطاق التأثير المتبادل بين الإنسان والـطبيعة المـادية يكـون الإنسان هو الفاعل الصانع المغير المطور ، وتكون الطبيعة المادية مـوضوع فعله . ويستعمـل القرآن تعبير « السُّخـرة » للدلالـة عـلى هـذه العلاقة . وهو تعبير قوى الدلالة على أن الانسان هو صانع واقعه المادي والقادر والمسؤول عن تغييـره ﴿ الم تر أن الله سخـر لكم ما في الأرض ﴾ (الحـج : ٦٥) . ﴿ هو الـذي جعـل لكم الأرض ذلـولاً ﴾ (الملك : ١٥) . ﴿ وسخـر لكم الفلك لتجري في البحـر بـأمـره وسخـر لكم الانهار ﴾ (إبراهيم : ٣٢) . ﴿ وهـو الذي سخـر البحـر لتـأكلوا منه لحماً طريـاً وتستخـرجـوا منـه حليـة تلبسـونها ﴾ (النحـل : ١٤) . ﴿ وسخـر لكم الشمس والقمـر دائبـين وسخـر لكم الليـل والنهـار ﴾ (ابراهيم : ٣٣) . ﴿ وسخـر لكم ما في السمـوات ومـا في الأرض جميعاً ﴾ (الجاثية : ١٣) . . . . . . الخ . ويقطع القرآن بأن شيئاً من الواقع لن يتغير إلا إذا تغير الناس . فالإنسان القائد هـو البـدايـة : ﴿ إن الله لا يغـيّر مـا بقـوم حتى يغيـروا مـا بـأنفسهم ﴾ (الرعد : ١١) .

إن هذه القيمة الحضارية ما تزال هي وحدها القادرة على تفسير بعض الظواهر المسلكية التي تبدو مقصورة على العرب. التطلع والتشبث بأهداف يقول غيرهم عنها إنها غير واقعية، قياسا على الظروف المادية المتاحة آنياً، تصاعد المقدرة على الاستمرار في التحدّي إذا جاءت البداية منتصرة، تحوّل الهزائم إلى نقد لاذع واتهام فظيع يتبادلونه. وانهم ليتّهم بعضهم بعضاً بالعمالة والخيانة حين تحلّ بهم الهزيمة، ويحمل بعضهم بعضاً مسؤوليتها، حتى قبل أن يتهموا من هزمهم بالعدوان والبغي. ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب غير الواقعيين الذين قالوا عام ١٩٦٧ «لا مفاوضة» وهم غير قادرين على القتال، «ولا صلح» وأرضهم محتلة، «ولا اعتراف» وهم يعرفون من الهزيمة ذاتها مدى ثقل الوجود الذي ينكرون الاعتراف به. ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين لا يكفّون عن طلب الوحدة بالرغم من كل ما بين حكوماتهم من صراع، وبالرغم من أنّ الوحدة هدف لن ترضى به قوى العالم القادرة. ويعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين لا يتركون فرصة دون أن يتهم بعضهم بعضاً وهم يعلنون أن غاية صراعهم أن يتوحدوا. ثم يعجب بعض الناس من هؤلاء العرب الذين ما أن ينطلقوا منتصرين حتى يحققوا المعجزات بما فيها معجزة الوحدة.

إن وراء كلّ هذا قيمة أكثر ثباتاً في وجدان العربي من كل

ظواهرها السلبية . إن كل شيء مسخر له كإنسان وهو قادر على تغييره ومسؤول عن هذا التغيير ، وإن الخضوع للظروف المادية أو الاتكال عليها أو اتّهامها يعني انه يتخلّى عن ثقته بذاته كإنسان وبمقدرته ومسؤوليته . تعبيراً عن هذه القيمة لا يفهم العربي كيف تكون الوحدة هدفاً غير واقعي بحجة أنّ الظروف لا تسمح بها ما دام هو يريدها . ولا يفهم كيف تعني الهزيمة الاستسلام ما دام هو لا يريده . ولا يفهم كيف يمكن أن ينهزم بدون أن يكون إنسان غيره قد خان . وتعبيراً عن هذه القيمة ما ان ينتصر العربي - في أي ميدان - حتى يتقبل النصر على أنه استحقاق « طبيعي » له ، فيندفع إلى مزيد من محاولات الانتصار . . . وهكذا لم يحتج العرب إلى اكثر من نصف قرن ليحملوا الإسلام دعوة وحضارة إلى اكثر العالم المعروف لهم . ولم يحتج العرب إلى وقت يذكر ليقفزوا إلى المراكز الأولى في الفلسفة والرياضة والطب والفلك والصناعة . . . وكلها نشاطات حضارية لم يكن لهم بها علم قبل أن يبدأوها . إن قيل إنها قيم عربية صدق القول . وان قيل انها قيم إسلامية صدق القول ، إذ الحضارة الإسلامية في وطننا هي الحضارة العربية ، لا تختلفان .

٤٢ - ونزعم أن العربيّ على السجية يضع ذاته موضع المساواة مع أي عربي آخر ، مهما تكن الفروق بينهما في الثقافة أو الثروة أو الجاه أو المقدرة . ان يكن في الوضع الأدنى يعبّر عن تمسكه بالمساواة بنقد واتهام اسباب التفوق حيناً والسخرية منها في بعض

الأحيان . ولا يعترف العربي للعربي أبداً باستحقاقه التفوق إلا حين يأمن أن ليس في هذا الاعتراف ما يمسّ قيمة المساواة بين الناس . من أين جاءت هذه القيمة الحضارية العربية ؟ . . . . من الإسلام . لا نقول لأن الإسلام يساوي بين الناس ولا يُمايز فيما بينهم تبعاً للأصول أو اللّون أو الجنس ، وألّا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى ثم نقف ، بل نقول كيف ربى الإسلام الناس على المساواة حتى أصبح العربي على السجية يضع ذاته موضع المساواة مع أي عربي آخر ؟

نقول إن الشعب العربي هو أول شعب في تاريخ البشرية تعلم أن المساواة بين الناس لا تعني « المِثلية ». لا تعني أن يكون كل واحد مثل أي واحد في العلم أو الفكر أو العمل أو الرزق ، بصرف النظر عما يكون بين الناس من تفاوت في المواهب والمقدرة الذاتية ، وإنما تعني المساواة أن تحكم العلاقات بين الناس ، كل الناس ، في المجتمع قواعد عامة ومجردة سابقة على نشأة تلك العلاقات . هكذا تعلّم الشعب العربي المساواة كما تعرفها البشرية الآن ولكن قبل أن يعرفها أي شعب بعشرة قرون على الأقل . وزاد فعرفها مقدسة لأنه تعلمها من كتاب الله المقدس . ولقد سبقت بعض الشعوب الشعب العربي إلى معرفة القوانين المكتوبة ، ولكنها كانت ، كلّها ، مجردة من فكرة المساواة . أولاً ، لأنها كانت ، كلها ، قوانين وضعها القادة والحاكمون لينظموا بها مسالك المقودين والمحكومين ولا يلتزمونها هم

مسلكاً ، فلم تكن تساوي بين الحاكم والمحكوم . وثانياً ، لأنها كانت كلها تقرّ صراحة أو ضمناً عدم المساواة بين الناس . فجاء القرآن ليقول ﴿ إنا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ﴾ (النساء : ١٠٥) . ﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾ (المائدة : ٤٨) . ﴿ وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهواءهم ﴾ (المائدة : ٤٩) . ﴿ ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون ﴾ (المائدة : ٤٤) . ﴿ ذلك حكم الله يحكم بينكم والله عليم حكيم ﴾ (الممتحنة : ١٠) . في هذه الآيات البينات أحكام عدة ، منها أن محمداً بن عبد الله ، الصادق ، الأمين ، النبي ، الرسول ، القائد . . . مأمور مثل غيره من عامة المسلمين بالتزام الدستور القرآني . ليس مباحاً لأحد ، ولو كان الرسول نفسه ، أن يستعلي أو يُستثنى أو يخرج عن القواعد العامة التي تحكم العلاقات بين الناس كافة . إنها ما نعرفه الآن باسم « المساواة أمام القانون » التي تساوي بين الناس من حيث هم بشر وان افترقت أعمالهم . على هذا تربى العرب ونمت حضارتهم على أنهم « سواسية كأسنان المشط » كما يقولون . وأصبح العربي على السجية ، غير مكره ، يضع ذاته موضع المساواة مع أي عربي آخر ، ولا يقبل الاعتراف لأحد بالتفوق عليه إلاّ إذا أمن ألا يكون في هذا الاعتراف مساس بالمساواة بينهما . وعندما يكون التفوق متضمناً الاستعلاء يتهم أسبابه ولو اتهمها بأنها جاءت لصاحبها « صدفة » . أما إذا كان التفوق قوة مفروضة عليه فهو يرتاب ويكره حكامه لمجرد أنهم حكام ، إلى أن يطمئن إلى أنهم

حكّام لديه وليسوا حُكّاماً عليه . فإن كانوا حكاماً لديه أحبهم بدون تحفظ وغفر لهم ما يرتكبون من ذنوب . إن قيل إنها قيم عربية صدق القول . وإن قيل انها قيم إسلامية صدق القول . إذ الحضارة العربية في وطننا هي الحضارة الإسلامية ، لاتختلفان .

٤٣ ـ ونزعم أن العربي على السجية لا يعترف أبداً بأمانة الاثراء إذا لم يكن ثمرة عمل ، أو ميراثاً . إن كل ثروة لا يعرف العربي مصدرها عملاً أو ميراثاً يبادر إلى اتهام أسباب الحصول عليها . أدنى ما يعبر عنه إنكاراً لاستحقاق صاحبها لها قوله انها « ضربة حظ » . لايعرف كيف يكون الحظ مولّداً للثروة . ولا يهمه أن يعرف . ولكن هو يريد أن يقطع صلة الاستحقاق بينها وبين صاحبها ما دامت قد جاءت إليه من غير عمل أوميراث . من أين جاءت هذه القيمة ؟ نعني القيمة الحضارية . من الإسلام .

إذ ، لو جنينا الثروة حصيلة العمل وما قد يكون فيها من تفاوت تبعاً لتفاوت ملكات التفكير والتدبير والمهارة بين البشر ، ثم جنينا الثروة تؤول بالميراث ، كيف تأتي الثروة من غير عمل أو ميراث ؟ . . . كيف يلد الجنيه جنيهاً وأكثر ؟ . . . . وكيف تتكاثر أرقام الثروة بدون تدخل من صاحبها ؟ نُجيب : إنه الرِّبا . وقد حرم الله الربا تحريماً قاطعاً : ﴿ يأيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ (آل عمران : ١٣٠) . فيقول

المنافقون انه لم يحرم الربا إلا أن تكون « الفائدة » مركبة . فماذا يقول المنافقون في قوله تعالى : ﴿ يَمْحَقُ الله الربا ويُربي الصدقات ، والله لايحب كل كفَّار أثيم ﴾(البقرة : ٢٧٦)و﴿ الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المَسّ ﴾(البقرة : ٢٧٥) . و﴿ يأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله ﴾(البقرة : ٢٧٨ ، ٢٧٩) . هكذا ربّى الاسلام الشعب العربي على أن كل ثروة من غير عمل أو ميراث قابلة للاتهام بأنها ربوية . وفي هذه الجزئية التقى بالتربية المسيحية في شعوب الشرق . فقد بقي الربا محرماً في المسيحية بالرغم من إباحة الكنيسة الكاثوليكية له منذ أن « باع » البابا انوسنت الرابع « فتواه » بإباحة الربا لينفق ثمنها على حروبه ضد الامبراطور فريدريك الثاني ، بعد أن كان قد اتهمه علنا باعتناق الإسلام خفيَة . وهكذا ظل الشعب العربي أربعة عشر قرنا يتعلم في مدرسة الإسلام الحضارية ، جيلاً بعد جيل ويوماً بعد يوم ، أن المال الذي يأتي بدون عمل أو ميراث ربا ، وأن المرابين اعداء الله ورسوله ، فكانت تلك القيمة الحضارية : لا يعترف العربي على سجيته بأمانة الإثراء إذا لم تكن الثروة ثمرة عمل ، أو ميراثاً .

٤٤ ـ ولقد أثرت هذه القيمة الحضارية بالذات في تاريخ الأمة العربية تأثيراً بالغ القوة ، وكانت عاملاً أساسياً في تشكيل الحياة العربية على مدى ثلاثة قرون من الزمان فلقد عايش الشعب

العربي ، وعاش ، مرحلة نمو النظام الرأسمالي حين بدأ تجارة يتبادل فيها الناس البضائع والخدمات . وتاجر الشعب العربي على أوسع نطاق في البر والبحر ، وكانت الأرض العربية الطريق الوحيد بين أقصى الشرق وأقصى الغرب قبل أن يكتشف طريق رأس الرجاء الصالح . وحمل العرب إلى كل مكان ذهبوا إليه تجارة ، دعوة الإسلام . كذلك كان الفتح الإسلامي لعقول وأفئدة عشرات الملايين في أقصى الشرق بعشرات الآلاف من التجار العرب : يبيعون ويشترون ويقايضون ويربحون ويخسرون وهم يدعون ويبشرون ويعلمون الناس ديناً يحرم الربا تحريماً قاطعاً ، فلا يرابون ولا يتعاملون مع مرابين . حتى إذا بلغ النظام الرأسمالي أوجَهُ حين تحول إلى نظام ربوي محض يسمونه « الرأسمالية المالية » وتحولت التجارة إلى «مضاربة» وتحولت الإجارة إلى استغلال ، وأبيح الغبن في العقود تحت ستار « حرية الإرادة ». . . . توقف نمو النشاط العربي التجاري دون تلك المرحلة من نمو النظام الرأسمالي . لأن قيماً حضارية زرعها الإسلام في وجدان الشعب العربي حالت بينه وبين الربا « والمضاربة » والغَرَر والغبن والاستغلال . ولقد أتى على الأمة العربية حين من الدهر كان أعداء الإسلام يرجعون ما يقولون عنه « سبب تخلفها» إلى أنها قد تعلمت من الإسلام ألّا تقرِض أو تقترض « بفائدة» (أي أن ترابي) وألّا تضارب (في البورصات) ، وألّا تعقد العقود الرابحة إذا أفسدها الغبن ،

وإنها لاتريد أن تتخلى عما تعلمته ، وأنها بذلك قد حرمت نفسها من واحد من أهم أسباب التقدم (الأوروبي) . ولعل من بين الناس من يردد هذا القول حتى اليوم . وتجاهد كثير من الدول ، اليوم ، من أجل انتزاع الأمة العربية من جذورها الحضارية الإسلامية إلى حيث تكون شريكاً تابعاً في المؤسسة الربوية العالمية التي يسمونها « الإمبريالية » وذلك عن طريق سد طرق الرزق الحلال بمؤسسات يسمونها البنوك تتاجر في المال (النقد) ولا تسمح لمن يريد أن ينشىء تجارة أو يفلح زراعة أو يقيم صناعة أو يبني مساكن أو يفتح معاهد العلم أو يحقق رخاء . . . . . . الخ ، إلا بعد أن يشترك معها في تجارتها المحرّمة : الربا .

على أن الاسلام قد حمى الأمة العربية حين احتمت الأمة العربية بقيمها الحضارية التي غرسها الإسلام فيها . فلم تمتد للنظام الرأسمالي داخلها جذور يصعب اقتلاعها ، ولم تكن شريكة في عصابة الرأسماليين العالميين . وإنّا لنحمد الله في الحالتين . في الحالة الأولى ، لأن الأمة العربية مهيّأة للأنتقال إلى النظام الاشتراكي ، الذي جاء دواء تاريخياً شافياً من أمراض الإنسانية التي نشر النظام الرأسمالي جراثيمها في الأرض ، بدون حاجة إلى جهد جهيد تقتلع به جذور الرأسمالية . وفي الحالة الثانية ، لأن الأمة العربية لم تشارك في المذابح البشرية التي أقامها الاستعمار الرأسمالي لشعوب الأرض ليشق بين تلال الجماجم

طرقاً إلى حيث الفوائد الربوية ويربي بها الناس على تمجيد القوة بدون حق ، فبقي تاريخ الأمة العربية فذّاً في طهارته من العدوان على الشعوب الأخرى . ولم يحدث في تاريخ الفتح العربي أن سُخرت جيوشهم لانتزاع ثروات الشعوب والعودة بها إلى الجزيرة العربية بدلاً من زرع بذور الثورة الحضارية الإسلامية والبقاء معها حتى تنمو وتثمر . فنعرف من أمر هذا العربي على السجية الذي لا يعترف بأمانة الإثراء إذا لم تكن الثروة ثمرة عمل ، أو ميراثاً، أنه لا يعترف للثروة بوظيفة الاستغلال ولا يعترف أبداً بأن القوة فوق الحق . وأنها لقيم حضارية . إن قيل عربية صدق القول . وإن قيل إسلامية صدق القول لأن الحضارة الإسلامية في وطننا هي الحضارة العربية ، لا تختلفان .

٤٥ ـ نستطيع أن نضيف إلى ما سبق قيماً عربية كثيرة مثل : الشجاعة لا تخشى الموت لأن الأعمار بيد الله . والنكوص عن المغامرة حفظا للنفس من التهلكة ، والنجدة لوجوب الغوث ، والمشاركة الوجدانية للآخرين احتراماً للأخوَّة ، والعفو عند المقدرة بدون انكار لاستحقاق العقاب الذي قد يسمى تسامحاً ، وقد يسمى تفريطاً ، وليس هو أيهما ؛ إنما هو تعبير عن قيمة حضارية غرسها الإسلام في الوجدان العربي حين تعلّم العربي من الإسلام أن الحياة الدنيا ليست هي الفرصة الوحيدة لعقاب المذنبين . . . الخ . وهكذا كلما تتبّعنا ثمرة حضارية يقال لها

« عربيّة » نبحث عن فرعها ثم جذعها ثم جذرها ، نجد أنها من شجرة حضارية طيبة زرعها الإسلام ونمّاها وحفظها حتى أثمرت . ولماذا لا تكون في الأرض العربيّة إلا شجرة الحضارة الإسلامية . لأن الأمّة العربية لم تكن موجودة قبل الإسلام لا شعباً ولا وطناً ولا حضارة ، فلم تخالط القيم الإسلامية قيم قوميةٌ سابقةٌ عليها ، وما هكذا كان شأن الإسلام في الأمم والشعوب الأخرى حيث كان الاسلام إضافة حضارية إلى حضارة قائمة ، فاختلطت القيم .

٤٦ ـ الذين لا يعرفون كل هذا قد يعرفون الأمة العربية وصفاً ، ولكنهم يجهلون « كيف » تكوّنت . أما الشعب العربي فيعرفها من نفسه حين تكون نفسه على السجية بدون فعل أو افتعال، فلا يقوم لدى الشعب العربي سبب ليتوهم أن عدم تشابه ، أو تعارض أو تناقض ، علاقة الانتماء إلى الإسلام وعلاقة الانتماء إلى العروبة بنفي العلاقة بين العروبة والإسلام حتى يُستغنى بأحدهما عن الآخر . ومع ذلك ، أو بالرغم من ذلك ، فإن الشعب العربي في حاجة إلى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام .

العدوان

٤٧ ـ فهل يكون ذلك لأن الانتماء إلى الأمة العربية علاقة «قومية» والقومية عصبية، والعصبية تورث العداء للغير وتجر إلى

العدوان ، وكل هـذا يكرهـه الإسلام وينهى عنـه ؟ قد يكـون . فإن ممن ينكرون الأمة العربية وجوداً ، والقـومية عـلاقة انتـماء ، ليتهمون القومية بأنها عدوانية ويسمّونها « شوفينيـة » . ولو صـح أن القومية عدوانية لكان على المسلم أن يعصم نفسـه من الانتماء إليها ويعتصم بحبل الله . فقد حرم القرآن حتى الاتفاق سراً على العـدوان . ﴿ يا أيها الـذين آمنـوا إذا تناجيتم فـلا تتناجـوا بـالاثم والعدوان ﴾(المجادلة : ٩) وأمر المسلمـين بأن لا يسـاند بعضهم بعضـاً فيـه . ﴿ وتعـاونـوا عـلى البـر والتقـوى ولا تعـاونـوا عـلى الأثم والعدوان ﴾(المائدة :٢) . ولقد أباح لهم دفع العدوان بشرط ألاّ يكونوا هم البادئين به ، والا يبلغوا في دفعـه إلا ما يكفي لـدفعه ﴿ فمن اعتـدى عليكم فاعتـدوا عليه بمثـل ما اعتـدى عليكم ﴾(البقرة : ١٩٤) . وألـزمهم تلك الحـدود حتى خـلال القتـال الـذي قـد يصعب في معمعته معرفة الحد بين العدوان والدّفاع . ﴿ وقاتلوا في سـبيـل الله الـذيـن يقـاتـلونكـم ولا تـعـتـدوا ، إن الله لا يحب المعتدين ﴾(البقرة : ١٩٠) . ولكن من قال إن القومية عدوانية ؟ ولماذا قال ما قال ؟

كثير، على رأسهم معلمهم ستالين الـذي قال : « ليست الأمة مقولة تاريخية فحسب بل هي مقولة تاريخية خاصة بمرحلة تـاريخية محـددة هي مرحلة التكوين الرأسمالية . . . فإن عملية تصفية الإقطاع ونمو الرأسمالية ، هي في الـوقت ذاته عمليـة تكـوين النـاس في أمم» . (ستـالـين ـ المسـألـة القومية ـ صفحـة ١١) وهكذا ربط كـل الماركسيين من تلامـذة

المدرسة الستالينية بين القومية والرأسمالية (البورجوازية) . ولما كان الماركسيون من أعلم الناس بالجوهر العدواني للنظام الرأسمالي فقد أدّى هذا الربط الستاليني بين القومية والرأسمالية إلى ربط بين القومية والعدوانية . واستبدلوا بعلاقة الانتماء القومي إلى الأمة علاقة الانتماء الأممي إلى الطبقة العاملة ، وحذروا العمال من مخاطر نسبوها إلى القومية . قال بعض المحدثين منهم : « ينتمي العمال إلى قوميات مختلفة وأجناس مختلفة ولكن انتماءهم الأول يظل إلى الطبقة العاملة ، وهذا تحدده وحدة مصالحهم الأممية ، وأغراضهم ، ونظريتهم التي تتولى الصدارة لينزاح ما دونها من أوجه الاختلاف إلى الوراء . وإذ يتحقق العمال الواعون سياسياً من أنّ النضال القومي والانعزال القومي يضران المصالح الأممية للطبقة العاملة ، يحاربون كل أنواع التمييز القومي » . أما كيف يكون النضال القومي ضاراً بمصالح الطبقة العاملة فذلك ، كما قالوا ، لأن «خطر القومية الأول يكمن في أنها تُلهي العمال عن الصراع ضد عدوّهم الطبقي . لقد تضافر الزمان والرجعية البورجوازية على تخطيط مؤقت لعرقلة الصراع الطبقي للطبقة العاملة بإشعال المشاعر القومية . هذا بالإضافة إلى أن انتشار الأفكار القومية والشوفينية يؤدي إلى تفكك وحدة الطبقة العاملة ، ويضر روابط التضامن الأممي ، وما لم تحارب القومية ، والشوفينية ، فإنها ستضعف حتماً حركة الطبقة العاملة » . فيجب إذن ألاّ ينسى العمال أنّ « الحركة الشيوعية أممية في ذات جوهرها » (أسس الماركسية اللينينية ـ ١٩٦٣)

هذا بعض ما قاله ويقوله بعض الماديين الذين حملتهم

فلسفتهم المادية إلى موقف العداء من علاقة الانتماء القومي فاستبدلوا بها الانتماء إلى علاقات الإنتاج.

٤٨ ـ نريد أن نجرب إعادة صياغة ما قاله، ويقوله، الماديون إلى لغة قالها، ويقولها، الذين يريدون أن يستبدلوا بعلاقة الانتماء القومي إلى الأمة العربية علاقة الانتماء الديني إلى الإسلام. يمكن أن يقولوا هكذا: « ليست القومية مقولة تاريخية فحسب، بل هي مقولة تاريخية خاصة بمرحلة تاريخية محددة هي مرحلة الجاهلية.. فإن عملية الصراع بين الناس على المراعي هي في الوقت ذاته عملية تكوين الناس في أقوام ». لا بد أن يكون القائل هذا في مرتبة الاستاذية ليقوم مقام ستالين ويترك للمريدين القول بأن: « ينتمي المسلمون إلى قوميات مختلفة وأجناس مختلفة، ولكن انتماءهم الأول يظل إلى الأمة الإسلامية، وهذا تحدده وحدة عقيدتهم الدينية، ووحدة كتابهم الذي يتولى الصدارة، لينزاح ما دونهما من أوجه الاختلاف إلى الوراء. وإذ يتحقق المسلمون الواعون دينياً من أن النضال القومي والاستقلال القومي يضران المصالح العامة للمسلمين يحاربون كل أنواع التمييز القومي ». أما كيف يكون النضال القومي ضاراً بمصالح المسلمين، فذلك، كما يمكن أن يقولوا، لأن: « خطر القومية الأول يكمن في أنها تُلهي المسلمين عن الصراع ضد عدوّهم الديني. لقد تضافر الزمان، والكفرة الملحدون، على تخطيط مؤقت لعرقلة الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الإسلام بإشعال المشاعر القومية. هذا بالإضافة الى أن انتشار الافكار القومية والعصبية يؤدي إلى تفكك وحدة صفوف المسلمين،

ويضر التضامن الإسلامي ، وما لم تحارب القومية والعصبية فإنها ستضعف حتماً حركة المسلمين » . فيجب اذن ألا ينسى المسلمون أن « الإسلام عالمي في ذات جوهره » .

هذا بعض ما قاله ، أو يمكن أن يقوله ، بعض « الروحيين » الذين يحملهم جهلهم بالقومية إلى موقف العداء من علاقة الانتماء القومي فيستبدلونها بعلاقة الانتماء إلى الدين . وإذ يلتقي النقيضان عقيدة في موقف عداء واحد من القومية لا بد من أن يكون أحدهما قد حرف عقيدته . ولسنا نستطيع ، منصفين ، أن نتهم الماركسيين ، أعداء القومية ، بتحريف عقيدتهم . ذلك لأن الماركسيين قد كونوا عقيدتهم في القومية وموقفهم العدائي منها من عناصر وفّرتها الملاحظة الدقيقة للحركات القومية في أوروبا . فهناك تعاصر النمو الرأسمالي مع نشوء حركات التوحيد القومي . وقادت البورجوازية فِعلاً الحركات القومية ، وأقامت في كل أمة دولة واحدة . ولم تكن الرغبة والمصلحة في توحيد السوق القومي بعيدتين عن بواعث حماس البورجوازية للوحدة القومية . ولما كانت الوحدة القومية تضاعف عائد توظيف الموارد الماديّة والبشرية المتاحة في اجزاء الأمة ، فقد استفادت الرأسمالية النامية من الوحدة القومية ، وازدادت نموا . ولكن لأنها رأسمالية مستغلة بحكم جوهرها ذاته ، فقد استغلت القوة التي نمت بالوحدة القومية في مضاعفة

استغلالها لشعوبها ذاتها . فلما ضاقت بنموها الحدود القومية سخّرت الدولة القومية وطاقاتها الهائلة في الاستيلاء على الأسواق « القومية أيضا » في الدول الأخرى ، فكانت تلك بداية الاستعمار الذي عانت منه الشعوب جميعا .

من ذاك الواقع الذي لاحظه الماركسيون ملاحظة دقيقة كونوا عقيدتهم في القومية وموقفهم العدائي منها على أساس ما هو ظاهر من تعاصر واتساق وتفاعل النمو القومي والنمو الرأسمالي في أوروبا . ولم يكن تحت نظر الماركسيين أية تجربة قومية أخرى لافتة لينتبهوا إلى أمرين : أولهما أن الوجود القومي سابق تاريخيا على الحركة القومية ، وآيته أنه عندما نشأت ونمت الرأسمالية واحتاجت البورجوازية إلى وحدة السوق « القومي » كان التاريخ قد كون العناصر البشرية والوطنية والحضارية التي تميز ما هو « قومي » ولو كان سوقا . فتعاملت كل بورجوازية مع واقع تكوّن تاريخيا هو أمّتها . وما كان يضير البورجوازية الأوروبية أن توحّد السوق الأوروبي كله ، ولكنها ، خضوعا لواقع تاريخي قسم أوروبا أمما ، وحدت السوق الالماني ، والسوق الايطالي . . . . . . الخ . ومن هنا كانت الأمة « موضوعا » مارست فيه الرأسمالية نشاطها ، ولم يكن ثمرة نشاط الرأسمالية . ثاني الأمرين واكثرهما دلالة هو ، أن الاستعمار كان وما يزال نشاطا رأسماليا لا يمتّ إلى القومية بِصِلة ، لا لأن عائده المغتصب لم يصل إلى الشعوب بل استأثرت

بـه البورجـوازية فحسب ، بـل لأنه ـ أيضـا ـ كان عـدوانـاً عـلى قوميات أخرى . وهكذا ، على مدى الصراع المريـر الدامي بـين المستعمـرِين وحـركـات التحـرر من الاستعمـار ، كـان كـل من الطرفين يقاتل تحت راية قومية . الراية القومية نفسها التي رفعهـا ستـالين ليحشـد تحتها طـاقـات الاتحـاد السـوفيـاتي دفعـاً للغـزو النازي ، فأفلح بها ولم يكن ليفلح بغيرها . أمّا الـرايات القـومية التي رفعها المستعمرون فكانت زائفة . وكـان على المـاركسيين أن ينتبهوا إلى زيفها بحكم معرفتهم للطبيعة الطبقية للبورجوازيـة ، ومعـرفتهم أن « الدولـة » كانت أداة قهـر في أيدي الـرأسماليـين وحدهـم . قهروا بها شعوبهم أولاً ، ثم ها هم يقهرون بها شعوبا أخرى . أما الـرايات القـومية التي تـرفعها حـركات التحـرر من الاستعمار فكانت نـداءات مرفـوعة لكـل المقهورين ، بـالتجمع تحت راية القومية من أجل التحرر . أياً ما كان الأمر فإنّ الصراع القـوميّ ضد الاستعمـار قـد أثبت أن الاستعمـار لم يكن قـوميـا أصلا .

وحينـما يقدم العـالم الثالث تجاربه القـوميـة إلى المـاركسيـين سينتبهون ويغير بعضهم موقفه من القومية . وهـذا ما انتبهـوا إليه وقالوه عن الحركة القـومية العـربية بـالذات . قـالوا عـام ١٩٦٣ (أسس الماركسية اللينينية ـ المرجع السابق) ـ ما يأتي نصاً : « في السنين الأخيرة برزت شعوب الشرق العربي إلى الصف الأول في الكفاح من اجل التحرر القـومي بقيامهـا بهجوم شـامل عـلى مواقـع الاستعمار . . . ان

كفاح العرب ضد الاستعمار ، وفي سبيل الاستقلال القومي ، ذو دلالة بالغة تتجاوز العرب أنفسهم إلى المصير العام للسياسة الامبريالية والاستعمارية . والواقع أن الشرق الأوسط اصبح يلعب دورا هاما في الاستراتيجية الاقتصادية والسياسية والعسكرية للدول الاستعمارية الكبرى ، وخاصة بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية . فالشرق الأوسط مركز قواعد عسكرية امريكية عديدة . وهناك ايضا تستولي الاحتكارات الأجنبية على ملايين الأطنان من الزيت (النفط) الرخيص سنويا ، أو ما يعادل ربع إنتاج العالم تقريبا . ومن هنا نفهم أية ضربة اصابت الاستعماريين من كفاح حركة التحرر القومي العربي ، حيث هب العرب ليستردوا استقلالهم ، وليصبحوا سادة منابع الثروة الطبيعية في الشرق الأوسط . فكانت تلك الضربة أبعد ما يكون توقعاً ، إذ أن ادارة الاستعمار الاجنبي والاقطاع المحلي الذي يساند الاستعمار قد أبقت الشعوب العربية في حالة تخلف اقتصادي شديد وأصبحت البلاد التي يسكنونها من أشد مناطق العالم فقراً . وقد ظن الاستعماريون أنّ الصراع من أجل ضرورات الحياة قد استنفد طاقة العرب ، وأن ظروف التخلف الشاملة ستحول بينهم وبين أن يهبّوا وأن ينتظموا في حرب ضدّ الاستعمار . وقد تبددت تلك الأوهام في مصر أولا بقيادة ضباط من ذوي العقليات القومية . . . . وإحدى مميزات حركة التحرر في الشرق الأوسط أنها تنمو وتتطور تحت شعار الوحدة القومية . وقد ولدت هذه الفكرة خلال الصراع ضد الاستعماريين وفي سبيل الاستقلال القومي . وقرّب هذا الشعوب العربية بعضها من بعض . وكتعبير عن التضامن في الصراع ضد الاستعمار ، وكشكل للتعاون الأخوي ، والمساعدة المتبادلة بين

الدول العربية ، لعبت وحدتهم دورا بناء كبيرا في كفاحهم في سبيل الاستقلال . وفكر الوحدة مقبولة على وجه خاص لدى جماهير الشعب العاملة التي تعاني من الاستغلال الرأسمالي . . . الخ » .

هكذا عرف الماركسيون تجربة جديدة ، عربية لا أوروبية ، لحركة قومية تحررية لا عدوانية ، فتعلموا منها ما غيّروا به موقفهم من الانتماء القومي ، وأقروا بالعلاقة الإيجابية بين الوحدة القومية وتحرر العمال من الاستغلال . بل لقد ذهبوا في الاعتراف بأصالة العلاقة القومية واحترامها إلى حدّ الارتفاع بها عن مستوى العلاقات الاقتصادية . فهي الوعاء الثابت ـ نسبيا ـ بما تتضمنه من تراث ، لما يجتهد البشر في إبداعه ويعملون على تطبيقه من مذاهب في نظام أسلوب الإنتاج وأدواته وعلاقاته ففي « رأى علماء الاجتماع السوفيات المعاصرين لا تنتمي بعض موضوعات ومظاهر الوعي الاجتماعي مثل العلاقات العائلية والثقافة القومية والعلوم وما إلى ذلك ، لا تنتمي بكاملها إلى البنيان العلوي ». (أوسكار لانج الاقتصاد الاشتراكي ـ ١٩٦٦) فيعودون عن قول سبق ويقسمون ذلك البناء إلى قسمين : تراث ومستحدث ويخصون الأخير بالصلة المباشرة بعلاقات الإنتاج ويرشحونه للتغيير في ظل النظام الاشتراكي .

هذا ما تعلمه الماركسيون الذين أدانوا ـ من قبل ـ العلاقة القومية بأنها عدوانية . فهل تعلّم الذين يدينون العلاقة القومية بأنها عدوانية ، باسم الإسلام ، بينما يرددون الحجج البائدة التي

تخلّ عنها حتى أصحابها ؟ هل غيّروا مواقفهم ، أو هل يغيرون ؟ . بعضهم تعلم فغيّر ، وبعضهم سيتعلم فيغير ، ولن يبقى منهم إلا الذين تطربهم أصواتهم فلا ينتبهون إلى أقدامهم في أي موقف هم واقفون .

أما الشعب العربي فلم يستمع إلى نداء القومية إلا مقترناً بهدفه : التحرر ثم الوحدة من أجل الحفاظ على الحرية . ولم يناضل نضالاً قوميا إلاّ من أجل دفع العدوان عن أمته العربية . وحتى حينما استمع إلى نداءات قومية عصبية أو متعصبة لم يفهمها إلا على الوجه الذي قصده مطلقوها : نحن أمة مجيدة . . تستحق الحرية . فلا يفهم الشعب العربي من انتمائه القومي أنه عداء للغير أو عدوان أو مناجاة بالعدوان . ومع ذلك ، أو بالرغم من ذلك ، فإن الشعب العربي في حاجة إلى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام .

الوحدة

٤٩ ـ فهل يكون ذلك لأنّ ثمة دعوة إلى الوحدة الإسلامية ، وثمة دعوة إلى الوحدة العربية ، وأن الدعوة إلى الوحدة العربية ، أو النضال من أجلها ، أو تحقيقها ، يعوق الدعوة إلى الوحدة الإسلامية أو يعرقل النضال من أجلها أو يحول دون تحقيقها ؟ قد يكون . وإنّ نفرا من المسلمين ليقولون إن الدعوة إلى الوحدة العربية فتنة وَسْوَسَتْ بها الشياطين في صدور بعض

العرب لشقّ صفوف المسلمين وتخريب « جهادهم » في سبيل الوحدة الإسلامية . ويعيدون إلى ذاكرة المسلمين عهداً مجيدا كانت لهم فيه « دولة الخلافة » التي كانوا في ظلها أكثر أمنا ومنعة وقوة وحرية وتقدماً في الفكر والعلم والفن والعمارة مما اصبحوا فيه بعد أن هُزمت دولتهم ، فتمزقت وذهبت اقطارها أسلابا لدول غير مسلمة ، وتكره الإسلام أصلا . ويزيدون فيقولون إن التآمر على إسقاط دولة الخلافة في أوائل القرن العشرين لم يكن إلا الحلقة الأخيرة من سلسلة الحروب الصليبية التي بدأت ضد الإسلام في القرن الثالث عشر . ألم يقف الجنرال غورو الفرنسي المنتصر عام ١٩١٧ على قبر صلاح الدين في دمشق ليقول : « ها قد عدنا يا صلاح الدين » . أولمْ يَقل الجنرال اللينبي الانكليزي المنتصر في القدس : « الآن انتهت الحروب الصليبية » . بلى . ثم يضيفون أن آية الصلة الوثيقة بين دعوة الوحدة العربية الحديثة والغزوة الصليبية القديمة في موقفهما الموحد ضد الوحدة الإسلامية أن « بدعة » الأمة العربية ، أو القومية العربية ، أو الوحدة العربية ، قد اصطنعت اصطناعا في المشرق العربي أولا على أيدي نفر من المفكرين والساسة غير المسلمين ، لتزاحم أو تناهض الدعوة إلى الوحدة الإسلامية ، وأن المفكرين والساسة من بلاد المغرب ظلوا مقيمين على الدعوة إلى الوحدة الإسلامية منصرفين عما اصطنع في المشرق من أفكار « مستوردة » عن الأمة والقومية والوحدة ، وقد انتصرت أقطارهم وتحررت بدونها ، ولكن بدينها . ثم يختمون قولهم بدعوة المسلمين إلى الجهاد ضد

الوحدة العربية في سبيل الوحدة الإسلامية .

٥٠ ـ إن شاء الله سنتحدث فيها بعد عن نفر من العرب اخرين يستعلون على هذا الذي يقال فيتجاهلونه أو يغترّون بما يعرفون من تهافته ، فيكتفون بوصفه بما يوصف به القول المتهافت من أوصاف يستحقها . وانه لخطأ لو تعلمون جسيم . ذلك لأن المسألة ليست حواراً بين جماعة مترفة الفكر من المثقفين القادرين على هذا القول أو القادرين على معرفة تهافته . كلا . انهم جميعا يتحدثون على مسمع من الشعب العربي البسيط الذي يحمل في دمه من تراث أمته ما يُعدُّه مقدَّماً لتصديق كل ما يقال باسم الإسلام ، ولا يحمل في عقله من العلم ما يكفي لكشف تهافت بعض ما يقال باسم الإسلام . فلا يكفي لكشف تهافت ما يقال على مسمع منه عن التناقض أو العداء بين الوحدة الإسلامية والوحدة العربية أن يقال إنه عداء مصطنع ، أو غير صحيح ، أو انه الرجعية كما يعبّر عنها بعض الرجعيين . لا . فما ينبغي لمثقف أن يستعليَ على الاهتمام بما يؤثّر في وعي الشعب الذي ينتمي إليه ، أو يهرب من معارك الدفاع عن سلامة وعيه ضد الذين يحاولون تضليله . نحن على الأقل لا نستعلي ولا نهرب . ولكننا نخاطب الشعب العربي الذي يستمع إلى ما يقولون فنقول إن هذا الذي يقال عن الوحدة العربية وتناقضها العدائي مع الوحدة الإسلامية يستحق الاستماع إليه والانتباه إلى بواعثه ومضامينه واهدافه باكبر قدر من الجدّية . ذلك لأنّ معرفة

ما فيه من حق أو باطل مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى مستقبل حياة عشرات الملايين من العرب والمسلمين .

قلنا من قبل ، ونكرر لنؤكد ، ان البشرية قد دخلت عصر الإنتاج الكبير والدول العملاقة ، وأن مصير الأقزام من الدول أن تحتمي ، راغبة أو كارهة ، بمظلة التبعية السياسية لدفع خطر العدوان ، والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع ، وأن تدفع من حرية وطنها ومواطنيها أثماناً باهظة لمن يحميها أو يغذيها . يحميها ولو من بطشه ذاته . ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها (فقرة ١) . لا بد ، اذن ، من الوحدة ، العربية أو الإسلامية ، ليستطيع الشعب العربي أن يتحرر ويتطور ، وليستطيع أن يحافظ على حريته وتطوره ، في غابة الدول العملاقة . وإذا ما كانت إحدى الوحدتين تناقض الأخرى فعلى الشعب العربي أن يختار منهما الوحدة التي يكون بها . وفيها ، أكثر مقدرة على التحرّر والتطور . ولو كنا على أقل قدرٍ من اليقين بأقل قدر من التناقض بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية لاستغفرنا الله عما قدمنا على مدى ربع قرن متصل من أجل الوحدة العربية ، وَلَتُبنا ، ودعونا الشعب العربي إلى اختيار الوحدة الإسلامية . لا لأننا مسلمون فحسب ، بل لأنها الوحدة الأعرض أرضا ، والأغنى ثروة ، والأكثر عدداً فهي الأقدر ، لا شك أقدر ، على توفير أسباب فائقة للتحرر والتطور . ولكنا على أكبر قدر من اليقين بألّا تناقُضَ بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية دعوة أو نضالا أو

حقيقة . ثم إننا على أكبر قدر من اليقين بأن الوحدة العربية ممكنة في هذا العصر ، ولسنا على يقين بأن الوحدة الإسلاميه ممكنة لا في هذا العصر ولا فيما يمكن توقعه من مقبل العصور .

لماذا ؟

قبل أن نُجيب ينبغي أن نحدد من أين نُجيب . اننا نجيب من موقف عداء صارم لتجزئة الأمة العربية ، ولكل ما يمثل التجزئة أو يجسّدها أو يبررها من مؤسسات أو مصالح أو أفكار أو قوى أو خلق . ونعتقد أن هذا الموقف وحده هو المصدر الوحيد لحقّ أي إنسان صادق في الدعوة للوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية . من هذا الموقف العدائي لتجزئة الأمة العربية يستطيع من يشاء ، ويكون من حقّه ، أن يُفاضل أو يُقارن بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية وأن يختار بينهما . ولكنّا لا نعتقد أنّ ثمّة موقفا أكثر خطأً ونفاقاً من قبول التجزئة أو مباركتها ثم الدعوة إلى الوحدة ، عربية كانت أو إسلامية . إنه ليس موقفا متناقضا فكريا ومضللا سياسياً فحسب ، بل هو موقف عفن أخلاقياً أيضاً . من هنا يكون على الشعب العربي الذي نخاطبه ، قبل الاختيار بين الوحدة العربية والوحدة الإسلامية ، ولكي يستطيع أن يختار ما يحقق حريته وتقدمه ويحفظ عليه عروبته ودينه ، أن يحسم موقفه من التجزئة حسما لا رجعة فيه ، إن كان يقبلها فلا يُضَيِّعنَّ وقته فيما يحيط به من « ثرثرة » حول الوحدة العربية والوحدة الإسلامية . وإن كان لا

يقبلها ، فعليه أن يجعل من « الوحدة » هدف حياته سواء اختار الوحدة العربية أو الوحدة الإسلامية . المهم ، على الشعب العربي الذي نخاطبه أن ينقذ نفسه من زنازين سجن التجزئة التي يسمونها دولاً عربية ، ليطل على وطنه العربي أو عالمه الإسلامي حيث الحياة اكثر حرية واكثر تقدماً . وسنعرف فيما بعد شيئاً من دور « جريمة التجزئة » في إثارة تلك العاصفة الغبراء التي تكاد تضل الشعب العربي عن سبيله القويم لتشغله بحديث لا ينتهي عن علاقة لا تحتاج إلى حديث ، هي علاقة العروبة بالإسلام .

٥١ ـ أما الآن فنسأل : إننا نعرف أن الوحدة العربية تعني إقامة دولة واحدة على كامل تراب الوطن العربي كما هو محدد تاريخيا . دولة واحدة سواء كانت دولة بسيطة أو اتحادية « فيدرالية » ولكن ليست دولة تعاهدية « كونفدرالية » . تكون السيادة فيها للشعب العربي على أرضه . ويكون الحكم فيها لمن يختاره الشعب العربي . وتكون علاقات الناس فيها متفقة مع اشتراكهم في ملكية الأرض التي هي وطنهم . وتكون علاقتها بالدّول الأخرى محكومةً دائما بما يحقق مصلحة الشعب العربي . هذه هي الوحدة العربية كما نريدها . فما هو المقصود على وجه الدقة من تعبير « الوحدة الإسلامية » ؟

٥٢ ـ إن كان المقصود « بالوحدة الإسلامية » وحدة الذين تلقوْا امرا من عند الله بأن يعتصموا بحبله ولا يتفرقوا في

الدين ، ﴿ ان أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾ (الشورى : ١٣) . ﴿ واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا ﴾ (آل عمران : ١٠٣) . فإننا نستطيع أن نقول إن وحدة الأمة الإسلامية متحققة والحمد لله . الأمة الإسلامية كما عرفنا دلالة التعبير عنها من لغة القرآن : كل المنتمين إلى الإسلام دينا (فقرة ٦ وما بعدها) بصرف النظر عن أجناسهم وألوانهم ولغاتهم وأوطانهم وشعوبهم وأممهم . انهم ليعبرون كل يوم أو كل ساعة عن وحدتهم هذه بما يفرضه الإسلام من مظاهر الوحدة في الدين . إنهم يشهدون بكل لغة أو بدون لغة بأن : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله . ويصلون جميعا خمس مرات كل يوم مستقبلين جميعا قبلة واحدة أيا كانت مواقعهم من الأرض . ويصومون جميعا شهرا واحدا معينا من كل عام هو شهر رمضان ، حتى لو كانوا يعيشون في بقاع يقتسم عامها الليل والنهار . ويؤدون الزكاة . ويحج كل قادر منهم في وقت واحد من كل عام إلى مكان واحد حيث يلتقون مجردين من كل مظاهر التمييز الدنيوي وحيث يؤدون مناسك واحدة . أما الذين لا يؤدون فروض الصلاة أو الصوم أو الزكاة أو الحج عامدين أو ساهين وهم مسلمون ، فإن شعورهم « بالاثم » تصديق لانتمائهم إلى الأمة الإسلامية . فهم جزء من وحدتها ولو كانوا آثمين .

أليست هذه هي اركان الإسلام الخمسة التي يتحدد بها

الانتماء إليه فتتحدد بها الأمة الإسلامية ؟ بلى . الأمة الإسلامية إذن موحدة في دينها . وهي وحدة لا تنقضها ولا تعوقها الدعوة إلى الوحدة العربية أو النضال من أجلها أو تحقيقها .

٥٣ ـ أما إذا كان المقصود بالوحدة الإسلامية « دولة » واحدة يكون الانتماء إليها مقصورا على المسلمين فإنها بدعة لا يعرفها الإسلام دينا ولم يعرفها تاريخ المسلمين قط . فلم يحدث قط أن قامت « دولة » مقصورة على المسلمين دون غيرهم . ولا حتى « دولة » المدينة على عهد الرسول عليه الصلاة والسلام . فلقد عرفنا من قبل (فقرة ٢٨ وما بعدها) أن دستورها (الصحيفة) كان ينظم الحياة فيها بين « رعايا » من المسلمين ومن غير المسلمين ، كما عرفنا بعض ما أنزل في القرآن من أحكام تنظم الحياة في مجتمع مشترك بين المسلمين وغير المسلمين (فقرة ٢) . ونعرف أن الرسول عليه السلام قد كتب : « .. للسيد الحارث بن كعب ولأهل ملته ، ولجميع من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها . أُعطيهم عهد الله وميثاقه أن أحفظ أقاصِيَهم ، وأحميَ جانبهم ، وأذُبَّ عنهم وعن كنائسهم وبِيَعهم وبيوت صلواتهم وأن أدخلهم في ذمتي وأماني ، ولا يهدم بيت من بيوت بيعهم ، ولا يدخل شيء من بنائهم في شيء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين ، فمن فعل ذلك فقد نكث عهد الله وخالف رسوله » . وكان قد كتب بمثل هذا عهداً لنصارى نجران . فلما تولى أبو بكر الخلافة كتب إليهم مؤكداً عهده :

« هذا ما كتب به عبد الله أبو بكر خليفة محمد رسول الله ﷺ لأهل نجران . أجارهم بجوار الله ، وذمة رسوله على أنفسهم وأرضهم وملتهم وأموالهم وحاشيتهم ، وعبادتهم ، وغائبهم ، وشاهدهم ، وأساقفتهم ، ورهبانهم ، وبيعهم ، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير » . فلمّا تولى عمر بن الخطاب الخلافة بعد أبي بكر كتب إلى نصارى المدائن وفارس : « . . أمّا بعد فإني اعطيتكم عهد الله وميثاقه ، على أنفسكم وأموالكم وعيالكم ورجالكم وأعطيتكم أماني من كل أذى ، والزمت نفسي أن أكون من ورائكم ذاباً عنكم كل عدوّ يريدني بسوء وإياكم . . وأن أعزل عنكم كل أذى » . وإذا كان النبي ﷺ قد حكم بإجلاء اليهود من المدينة فإن ذلك لم يكن حكماً بأن تكون المدينة خالصة للمسلمين مقصورة عليهم ، ولكن جزاء إخلالهم بدستور المدينة الذي ارتضوه . وآية هذا أنه لم يحكم بإجلائهم جملة ودفعة واحدة ، بل حكم بإجلاء من خانوا منهم ، بني قينقاع وبني النضير . ثم إنه لم يأمر بإجلائهم عن الجزيرة العربية أو من حيث يوجدون ، بل استجاب إلى طلبهم أن يكون جلاؤهم عن المدينة إلى خيبر . أما الذين لم يخونوا مثل بني قريظة فلم يحكم بإجلائهم وبقوا في المدينة إلى أن خانوا في غزوة الخندق فحكم بإجلائهم هم الآخرين . وإذا كان الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد أمر بإجلاء غير المسلمين من الحجاز ، واعتبره أرضاً مقدسة لا تجوز الإقامة فيها لغير المسلمين فإن الحجاز لم يكن في عهد عمر إلا جزءاً من « دولته » . وهو الذي سافر من المدينة إلى بيت المقدس

ليعاهد المسيحيين هناك عهده المشهور بما يؤمنهم على أنفسهم وأموالهم ودينهم في ظل دولة الخلافة التي كان فيها أميراً للمؤمنين . لا معنى ، إذن ، لوحدة إسلامية يكون الانتماء إليها مقصوراً على المسلمين .

٥٤ ـ اما إذا كان المقصود « بالوحدة الاسلامية » دولة واحدة تكون لها وحدها الولاية والرعاية والحماية على كل المسلمين في الأرض حتى تتسق وحدة الدولة مع وحدة الأمة فتلك بدعة أخرى لا يعرفها الإسلام دينا ولم يقف عندها تاريخ المسلمين قط . فمنذ ما قبل الهجرة إلى المدينة أوصى رسول الله ﷺ بعضا من اوائل المسلمين بالهجرة إلى الحبشة ؛ فهاجروا إلى الحبشة ليكونوا في كنف دولة عليها حاكم من أهل الكتاب أكثر أمنا على دينهم وأنفسهم من اضطهاد قريش في مكة . ثم إنه إلى أن تمت الهجرة إلى المدينة لم يكن للمسلمين دولة ، ولم يَحُلْ هذا دون الدعوة إلى الإسلام وممارسة مناسكه . ثم انه بعد الهجرة وإقامة دولة المدينة على أرضها بحدودها لم يجد رسول الله ﷺ أن ثمة تلازما بين حدود الدّولة وحدود الدعوة ، فأرسل إلى هرقل وكسرى والمقوقس والنجاشي تلك الرسائل التي أشرنا إليها من قبل ، يدعوهم فيها إلى الإسلام ولم يَدْعُهم إلى أن يكونوا مع المدينة دولة واحدة . أَوَلَوْ قد آمن كسرى أو هِرقل أكان مقضيا أن تنضم امبراطورية الروم وامبراطورية الفرس إلى دولة المدينة ؟ كيف اذن دعاهما الرسول إلى الإسلام من قبل أن يعدّ عُدّته

ليحكم امبراطوريتين ؟ ثم إن عمر بن الخطاب ، الخليفة الثاني ، قد أبرم مع الفرس معاهدة صلح بعد أن فتح سعد بن أبي وقاص مدينة « المدائن » على أثر انتصاره الساحق في موقعة القادسية ، وكان من بين ما ارتضاه أمير المؤمنين في تلك المعاهدة أن تكون سلسلة الجبال التي تلي العراق شرقا حدوداً « دولية » بين دولة الخلافة وإمبراطورية الفرس . والتزاما بتلك المعاهدة أصدر امير المؤمنين أوامره بالاّ تجتاز جيوش المسلمين تلك الحدود . هذا ما ارتضاه عمر بن الخطاب حدوداً للدولة . فهل ارتضى أمير المؤمنين ، أو كان يمكن أن يرتضي ، أن تكون تلك حدود الدعوة أيضا ؟ . ثم إنه منذ خلافة عمر بن الخطاب كان الدين الإسلامي قد بدأ في الانتشار خارج الدولة إلى درجة لم يكن يعرف ، حتى الخلفاء ، مداها . فنرى أنه بينما كان الخليفة العباسي القائم بأمر الله مذعوراً من نبأ الغزو المغولي المندفع نحو دولته قادماً من شمال وسط آسيا حيث إقليم بحيرة بيكال مكتسحاً ما يليه غربا بما فيها فارس ، إذا به يعرف من رسالة قائدهم طغرل بك ما لم يكن يعرفه : إنهم مسلمون . فيتصل بهم ويتصلون به (١٠٥٥ م) ويستعين بهم في شؤون دولة الخلافة فيصبحون فيها دولة داخل الدولة ، هي دولة السلاجقة . مِمَّن بلغتهم الدعوة فأصبحوا مسلمين؟ لا أحد يدري . فقد كان الرحالة والتجار المسلمون يبشرون بالاسلام ويدعون اليه بعيدا عن حدود دولة الخلافة ويقدمون ، بعد آياته ، نماذج

من أنفسهم للإنسان المسلم فيهتدي إليه كثيرون . إن مئات الملايين من المسلمين اليوم ، في الهند والصين وماليزيا واندونيسيا والفلبين والاتحاد السوفياتي وشرق افريقيا ومئات الجزر المتناثرة في المحيطات .... الخ ، كل هؤلاء واسلافهم واسلاف اسلافهم لم يهتدوا إلى الاسلام في ظل دولة الخلافة أو بفعلها منذ أن نشأت في عهد أبي بكر إلى أن انقضت ، ولم يكونوا يوما من رعاياها ، ولا زعم أي خليفة انهم رعاياه . وهم هم الذين يكوّنون اليوم الاغلبية من الأمة الإسلامية ، الا نرى في هذا وحده تصديقا واقعيا لما جاء في القرآن من أن الاسلام رسالة إلى الناس جميعا ؟ . ألا نرى قدرة ضوء الشمس يصل إلى كل الاركان بدون اصطناع في قوة عقيدة الإسلام على الإقناع بدون دولة مصنوعة ؟ لماذا ، إذن ، يصطنع بعض المسلمين تلازما بين الإسلام والدولة فيحبسون الإسلام في دولة ؟ إذن ليس ثمة تلازم بين وحدة الأمة الإسلامية ودولة واحدة لكل المسلمين .

٥٥ ـ إن « الوحدة الإسلامية » في دولة بهذا المعنى هي التي كنا نعنيها عندما قلنا بأننا لسنا على يقين بأنها ممكنة لا في هذا العصر ولا فيما يمكن توقعه من مقبل العصور . يكفي لمن يظن أنها ممكنة ، أو متوقعة الإمكان ، أن يتصور أن إقامة دولة إسلامية واحدة تكون لها الولاية والرعاية والحماية على كل المسلمين لن يحتاج إلى ما هو دون غزو الكرة الأرضية بكل دولها لفرض سيادة الدولة الإسلامية الواحدة على مئات الملايين من

المسلمين المقيمين في أنحاء الأرض جميعا . ثم يكون على هذه الدولة الإسلامية الواحدة أن تتربص بكل إنسان يهتدي إلى الإسلام دينا لتفرض عليه ولايتها ورعايتها وحمايتها . وقد تكون على الدول الأخرى ، إن بقيت دول اخرى ، أن تساوي بين اعتناق الإسلام دينا وبين الخيانة العظمى للوطن في عقوبة الإعدام . أو قد يكون ايسر سبيل لمن يريد أن يتحرر من الأعباء الوطنية التي يفرضها عليه انتماؤه إلى دولته مثل الجندية أو الضرائب .... الخ ، أن يتظاهر باعتناق الإسلام دينا ثم يستدعي « دولته » الإسلامية لحمايته فيكون على الدولة الإسلامية أن تضع شروطا لمن تعترف به مسلما غير ما وضعه الله ، كما فعل والي خراسان المدعو أشرس حين كثر دخول الناس في الإسلام فقلت حصيلة الجزية فلم يعترف بإسلامهم وفرض الجزية عليهم وهم مسلمون (٧٦٣ م) فكانت فتنة « المرجئة » . فإن لم يكن هذا ولا ذاك فإن الدولة الإسلامية بهذا المعنى لن تقبل أقل من أن يكون للمسلمين في كل دولة « امتيازات » الإعفاء من الولاء للدولة التي يقيمون فيها فلا يخضعون لقوانينها ولا يحاكمون أمام قضائها . شيء مثل تلك « الامتيازات » التي فرضتها الدول الاوروبية على الدولة العثمانية والتي ادت في النهاية إلى التخريب الفكري والخلقي لأصحابها ، والمذلة والهوان والحيف لرعاياها من غير « الممتازين » . في كل هذه الحالات لن يكون الإيمان هو السبيل إلى الإسلام ، بل المداهنة والغش والنفاق ، وهو ما رفضه الاسلام منذ عرفه في

بداية الرسالة ﴿قالت الأعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ (الحجرات : ١٤) . ﴿ ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كُسالى يُراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا ﴾ (النساء : ١٤٢) . ﴿ ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا ﴾ (النساء : ١٤٥) . وفي كل هذه الحالات لن يكون الاختيار الحر هو السبيل إلى الإسلام بل الإكراه ، وهذا ما يرفضه الإسلام . ﴿ لا إكراه في الدين ﴾ (البقرة : ٢٥٦) .

إنها دولة اوهام لا دولة إسلام

٥٦ ـ وإننا لا نكاد نصدّق أن من بين دعاة الوحدة الإسلامية من يقصد بها ـ جاداً ـ واحدة من دولتي الأوهام : أن تكون مقصورة الانتماء على المسلمين أو أن تكون شاملة الولاية على كل المسلمين . لأننا لا نعرف كيف يمكن أن يكون في عقل يعرف الإسلام مكان لمثل تلك الأوهام . ولكن الحديث العام بدون حدود ، المطلق بدون قيود عن الوحدة الإسلامية على مسمع من الشعب العربي قد يثير من الأوهام ما يخالط وعيه ، أو قد ينسج من الأحلام المستحيلة ما يشد انتباهه بعيداً عن الآمال الممكنة . فأردنا أن نزيح عن موضوع الحديث بعض الأوهام التي يثيرها المتحدثون . ثم نعيد السؤال لنتذكر أصل موضوع الحديث : ما هو المقصود على وجه الدقة من تعبير الوحدة الإسلامية ؟

دولة الخلافة

٥٧ - إن كان المقصود دولة واحدة تضمّ أغلب المسلمين وترعى المسلمين وغير المسلمين فيها رعاية الإسلام لهم كما كان الأمر في دولة الخلافة منذ الخليفة الأول أبي بكر حتى الخليفة الأخير عبد المجيد الثاني ، فإنّا نقول إن دولة الخلافة تلك التي ما تزال ذكراها تعشعش في رؤوس بعض المسلمين ، لم تكن إسلامية في عصرها ، ولا هي ممكنة في هذا العصر .

كيف لم تكن دولة الخلافة حتى في أيام الخلفاء الراشدين دولة إسلامية ؟

هذا السؤال الاستنكاري الذي نتوقعه ذو أسباب مشروعة ، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن تاريخ الإسلام بدأ دعوة ثم لم يلبث أن أقام المسلمون لهم دولة في المدينة ينتمون إليها وينتمي إليها غيرهم . وأنْ قد كان لتلك الدولة دستور عرفناه باسم الصحيفة ، وكان لهم حاكم هو الرسول ﷺ ، وانه كان يمارس في المدينة سلطات القادة في الدول : فيجنّد الجند ويعين الأمراء ويُبرم المعاهدات ويجبي الضرائب من زكاة وجزية ، ويوزع الفَيْء . . وكان - كما عرفنا - يحكم بإجلاء من يخونون الدولة خارج حدودها ويقود المدافعين عن تلك الحدود ضد الغزو الخارجي . كل هذا واضح الدلالة على أن قد كانت المدينة « دولة » وكان الرسول حاكماً . ثم إن أحدا لا يستطيع أن يجهل

أو يتجاهل إجماع المذاهب الإسلامية من أول أهل السنة إلى الخوارج وما بينهما من معتزلة وشيعة ومُرجئة على وجوب قيام « إمام » على رعاية شؤون المسلمين . ثم إن كل مجادلة تنكر علاقة الإسلام دينا بالدولة حكما ليست إلا سفسطه تسقط إلى مستوى الجهالة إذا ما ذكرت آيات القرآن التي تنظم الزواج والطلاق والبنوة والميراث وحقوق القرابة وتحدد الجرائم ، وتعين لبعضها نماذج من العقوبة ، وتبيح المعاملات إلاّ في بعض الأموال كالخمر ، وتأمر باحترام العقود إلا إذا كانت وليدة إكراه ، وتحمي أموال القُصَّر حتى يبلغوا سنّ الرشد . ثم تأمر بجمع الزكاة من أصحاب المال لتعيد توزيعه على من هم في حاجة إليه . . . . إلخ . إن الإسلام يلزم المسلمين بنظام عام من العلاقات فيما بينهم والعلاقات مع غيرهم . وهو نظام اجتماعي ليس متروكاً لاختيار الأفراد لأنه ليس متعلقا بأيّ فرد فيلتزمه أو يتركه على مسؤوليته في الدنيا والآخرة ، بل متعلّق بالحياة في مجتمع أفراد عليهم جميعا أن يلتزموه راغبين أو كارهين . وأينما قام نظام ملزم للعلاقات بين الأفراد في المجتمع قامت الضرورة الاجتماعية لمن يقوم على حفظ هذا النظام وإلزام الأفراد به وما يقتضيه الإلزام من تشريع وإدارة وقضاء وتنفيذ وردع . أي ـ باختصار ـ تقوم الضرورة الاجتماعية للدولة . تلك هي مجمل الحجج التي ساندت وتساند الرأي الحق في علاقة الإسلام بالدولة وتحيل المجادلة فيه إلى مجرد سفسطة .

ومع ذلك فإن دولة الخلافة لم تكن إسلامية في عصرها .

لماذا ؟

٥٨ ـ إن الأسباب بسيطة وبدهية . وما عقّد بساطتها وأفسد بداهتها إلا الذين راحوا يفتشون في كتاب الله عن آية تلزم المسلمين بدولة الخلافة ، والذين أنكروا دولة الخلافة لأنهم لم يجدوا في كتاب الله آية تلزم المسلمين بها . والحق أن دولة الخلافة لم تكن دولة إسلامية كما أنها لم تكن دولة غير إسلامية . لأن ما هو إسلامي لا يكون كذلك إلا إذا كان فرضاً أو واجبا وما هو غير إسلامي لا يكون كذلك إلا إذا كان محرما أو مكروها . أي أن يكون في الإسلام أمر به أو منع له . أما إذا كان مباحا لاختيار المسلمين : إن شاءوا اخذوا به وإن شاءوا تركوه فمسؤولية اختياره أو تركه عليهم وحدهم ولا ينسب اختياره أو تركه إلى الإسلام . وقد كان هذا شأن دولة الخلافة منذ أبي بكر . ختم القرآن ولم يأمر بها ولم ينهَ عنها . وتُوفيَ الرسول عليه الصلاة والسلام وما أوصى باختيار ، أو عدم اختيار خليفة من بعده . وعندما قال إن الأنبياء لا يورثون قطع كل شك في أن أحدا من بعده لن يخلفه في شيء . لا الرسالة ولا الحكم ولا المال .

ولكنه ترك في المسلمين كتاب الله ، وفي كتاب الله احكام عدة لنظام عام لعلاقات الأفراد في المجتمع كما ترك فيهم تجربة حية من « دولة » المدينة التي كان هو حاكمها فكانوا من بعده

يواجهون ضرورة بقاء الدولة . وهي ضـرورة اجتماعيـة . كانت كذلك قبل الإسلام وستبقى كذلك في كل مجتمع ولـو لم يكن فيه مسلمـون . ولقد كـان الإسلام ومـا يـزال فـذّاً من بـين الأديـان والنظم في إقرار الضـرورات وتغليب أحكامهـا حتى على أحكـام المحظورات . وهكذا لم يكن قيـام « دولة » في المـدينة أو مـا بعد هذا فرضا من فروض الإسلام خاصاً بمجتمع من المسلمين دون باقي المجتمعات حتى يقـال « للدولة » أيـة دولة ، انها فـرض أو واجب أو ضرورة إسلامية . بل جـرى المسلمون على ما جـرت عليه ، وما تزال تجري عليـه ، كل المجتمعـات لمواجهـة ضرورة قيام من يلي « الأمر » المشترك بـين أفراد الجمـاعة ويـرعى الحدود بينهم . أمـا ما جـاء في سورة النسـاء : ﴿ إن الله يأمـركم أن تُؤَدّوا الأمانات إلـى أهلهـا وإذا حكمتم بين النـاس أن تحكموا بـالعدل ، إن الله نعمّا يعظكم به ، إنّ الله كان سميعا بصيراً . يا أيها الـذين آمنوا أطيعـوا الله وأطيعـوا الرسـول وأولي الأمـر منكم فـإن تنـازعتم في شيء فـردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلـك خير وأحسن تـأويلا ﴾ (الآية ٥٨ ، ٥٩) ، فإن قصارى ما يمكن أن يتصل منه بموضوع « الدولة » أنـه ينظم العـلاقة بـين الحاكمـين والمحكومـين فيها ، فيأمر الأخيرين بطاعة الأولين (أولي الأمـر) ما دام الأولـون على طـاعة الله والـرسول ، فـإن تنازعـوا احتكموا جميعـا إلى القـرآن والرسول . ولكن ليس في القرآن ما يأمر بإقامة « دولة » معينة .

« الـدولـة » أيـة دولـة ، إذن ، ضـرورة اجتمـاعيـة وليست

ضرورة إسلامية . وصدق علي بن أبي طالب حين قال « لا بد للناس من إمارة برّة أو فاجرة » .

٥٩ ـ في مواجهة الضرورة الاجتماعية لبقاء « الدولة » التي فقدت حاكمها بوفاة الرسول تشاور قادة المسلمين واختلفوا . ونعلم من امر ذاك الخلاف وما انتهى اليه انه كان مظهرا للصراع بين علاقة الانتماء إلى « الشعب » حديث التكوين وبقايا علاقات الانتماء القبلي التي كانت ما تزال كامنة لم تستأصل بعد . صراع جيل على الانتماءين . الانتماء القبلي منذ مولده والانتماء الوطني منذ الهجرة . وسيعود ذاك الصراع إلى الظهور من مكمنه مرات اخرى بعد ذلك كلما عرض أمر اختيار أمير للمؤمنين .

هكذا بادر سعد بن عبادة زعيم الخزرج والمتحدث باسم الانصار إلى الاجتماع بهم في سقيفة بني ساعدة ، قبل أن يدفن النبي ، فاختاره الأنصار للإمارة . فجاء إليهم قادة المهاجرين وهناك تناظروا فتفاضلوا في أمرين يشير كل منهما إلى إحدى علاقتي انتماء المتصارعتين : القبلية والوطنية . فالمهاجرون ـ عند أبي بكر ـ هم « أول الناس إسلاما » و « عشيرة رسول الله » . أما الأنصار ـ عند سعد بن عبادة ـ فلهم « سابقة في الدين وفضيلة في الاسلام ليست لقبيلة في العرب » . أما الإمارة ـ عند علي بن أبي طالب ـ فلأهل البيت : « لا تخرجوا سلطان محمد في العرب من داره وقعر بيته إلى دوركم وقعور بيوتكم ، وتدفعون اهله عن مقامه في الناس وحقه ، فوالله ، يا معشر المهاجرين ، لنحن أحق الناس به » . وانتهى

التناقض بين طرفي الصراع بحل « جدلي » ، فقد بويع بالخلافة أفضل واحد من عشرة كانوا بمثابة الحكومة في دولة المدينة . « كانوا أمام الرسول في القتال ووراءه في الصلاة » . وقد كان أولئك العشرة معروفين باسم « المهاجرين الأولين » وإن لم يكونوا أوائل المهاجرين . انهم أبو بكر الصديق ، وعمر بن الخطاب ، وعثمان بن عفان ، وعليّ بن أبي طالب ، وطلحة بن عبد الله ، والزبير بن العوام وعبد الرحمن بن عوف ، وسعد بن أبي وقاص ، وسعيد بن زيد ، وابو عبيدة بن الجراح » . وكلّهم من قريش . اختير من بينهم أبو بكر فكان اول خليفة . وهو خليفة بمعنى أنه تولى الحكم بعد وفاة الرسول ولكن ـ وهذا على اكبر قدر من الأهمية ـ ليس بمعنى انه تلقى الحكم منه نصا أو وصية أو ميراثاً . وعندما يلي عمر بن الخطاب الأمر من بعده لن يقبل أن يلقب بالخليفة لأن ذاك أبو بكر ، ولا بخليفة الخليفة لأن ذاك يطول ـ كما قال ـ ويختار لقب « أمير المؤمنين » ويكون أول من لُقّب به .

على هذا الوجه نشأت « دولة » الخلافة ، بعد انقطاع الوحي وبعد انقضاء السّنّة كليهما . وكان مصدرها الوحيد هو اختيار قادة المسلمين بعد وفاة الرسول . وهو اختيار جاء بعد خلاف وصراع وتفاضل على أسس خالطتها العصبية القبلية . وما كان لصحابة رسول الله أن يتفاضلوا على تلك الأسس أو أن يختلفوا في الخلافة لو كان في الإسلام حكم بها . ولن يلبث كثير

من اولئك الصحابة أنفسهم أن يختلفوا فيها ويقتتلوا عليها بعد وفاة الخليفة الرابع عثمان بن عفان وتكون فتنة . ويتأكد بذلك أن « دولة الخلافة » . لم تكن إسلامية وإلا لما اختلف فيها حتى القتال ، اصحابُ رسول الله وأعلم الناس بالقرآن والسنّة .

هذا عن نشأة دولة الخلافة . فماذا عن تكوينها ؟

٦٠ - إن عناصر تكوين « الدولة » ثلاثة : الارض والشعب والسيادة . نعني سيادة الشعب على الأرض ، التي تمارسها الحكومة ، فتسمى حينئذ سلطة .

أما عن الأرض ، فقد كانت « دولة » الخلافة على مدى سيادتها الطويلة غير ثابتة الحدود . كانت حدودها تتبع أقدام جيوشها فتقف حيث تقف ، وتمتد حيث تتقدم ، وتنحسر حيث تتقهقر . ولقد بدأت من المدينة ثم الجزيرة العربية ، وما زالت تتسع حتى وصلت يوما إلى حدود فرنسا في غرب أوروبا ، وحدود النمسا في شرقها ، وحدود الصين والهند وروسيا في آسيا ، بالإضافة إلى كل ما نعرفه الآن باسم الوطن العربي الذي لم ينتقص منه شيء منذ الفتح العربي الإسلامي حتى بداية القرن التاسع عشر ؛ وبالتالي كان الاكثر استقرارا على مدى قرون طويلة . أما ما يليه في جميع الاتجاهات فقد خرجت منه أقطار وأضيفت إليه أقطار . وكان « السيف » هو الفيصل فيما خرج وما أضيف ، لأنه هو الذي كان يخط الحدود الفاصلة . ومن هنا

كانت دولة الخلافة منذ بدايتها حتى نهايتها دولة « مقاتلة » ولا نقول « عسكرية » حتى لا يختلط ما نريد من بيان علاقاتها الخارجية بما لا نريد من بيان علاقاتها الداخلية . نريد أن نقول إنها كانت دولة « مقاتلة » بمعنى محاربة ، غزواً كلما استطاعت ، ودفاعات بقدر ما تستطيع . وكان القتال أو « الجهاد » نشاطا مستمراً يشترك فيه كل الرعايا متطوعين أو مجنّدين ، وتشترك في التعبئة له كل الولايات ، ولو كان عليها ولاة « متمردون » . ولقد اتخذ بعض المنافقين الأوروبيين من ذاك التاريخ حجة يزعمون بها أن الإسلام قد فرض بالسيف لا بالدعوة . وأجهد بعض المسلمين أنفسهم في محاولة تبرئة الإسلام من تلك التهمة الظالمة . وكان الطرفان فيما ذهبا إليه مخطئين . لأن ارتباط الحدود بالغزو أو الدفاع ، وبالتالي كون الدولة « مقاتلة » لم يكن اختيارا إسلاميا بل كان إحدى خصائص الدولة في عصر الخلافة . أية دولة . فكان محتوما على دولة الخلافة أن تكون دولة مقاتلة لتبقى .

أما عن الشعب فلم يثبت عددا ولو عند أرقام الشعوب ، بل كان يتبع امتداد الحدود وانحسارها . وقد ضمت دولة الخلافة مئات التجمعات والجماعات البشرية من قبائل وشعوب وأمم مختلفة في الجنس واللون واللغة والعادات والتقاليد والأديان أيضا . وخرج منها عشرات من تلك التجمعات والجماعات . ولم يستقر فيها بدون خروج أو دخول إلا تلك الشعوب التي

أصبحت تعرف فيما بعد باسم الأمة العربية . ولم يكن تعدد الشعوب اختياراً إسلاميا بل كان إحدى خصائص الدولة ، أية دولة ، في عصر الخلافة ، فكان محتوما على دولة الخلافة أن تضم شعوبا وأمما شتّى .

أمّا عن السيادة ، ونعني بها سيادة الشعب على الأرض ، فقد كان تمثّلها وتجسدها قيادة مركزية واحدة هي شخص « الخليفة » . وكان يحدث كثيراً أن يتمرد على الخليفة من يطمعون في توليها دونه ويدّعون ـ بحجج شتّى ـ انهم أولى بها منه ، وينشئون من تلك الحجج مذاهب وافكارا . كما تمرد معاوية بن أبي سفيان في عهد الخليفة عليّ بن أبي طالب (٦٥٧ م) وانتصر ، فبدأت به ولاية أسرة الأمويين . وكما تمرد أبو العباس السفاح في عهد مروان الثاني (٧٤٩ م) وانتصر ، فبدأت به ولاية أسرة العباسيين . وكما تمرد عبيد الله بن محمد المهدي في المغرب في عهد الخليفة العباسي المقتدر بالله (٩٠٩ م) وانتصر ، فبدأت به ولاية أسرة الفاطميين التي شملت كل المغرب العربي ومصر والشام ، وكانت القاهرة عاصمتها . . الخ ، ولكن بالرغم من كل هذا ، وحتى حينما كان ثمة « خليفتان » في ايام الفاطميين ، كانت دولة الخلافة واحدة والسيادة فيها واحدة يمثّلها خليفة واحد . ذلك لأن « شرعية » الولاية كانت لخليفة واحد ، وكان كل من يصل ، بطريقة أو بأخرى ، إلى مركز الخلافة ينكرها على غيره ولو كان

غيره متوليها فمنكرها على الآخر. كان لا بدّ لأي خليفة أن يدعيها لنفسه وينكرها على غيره . ولم يكن ذلك اختيارا إسلاميا ، بل كان إحدى خصائص الدولة ، أية دولة ، في عصر الخلافة ، فكان محتوما على دولة الخلافة أن تكون ذات قيادة مركزية واحدة ولو كانت قيادة اسمية .

أما عن نظام الحكم فقد كان يتولى الخلافة من يختاره القادة مبايعة في عهد الخلفاء الراشدين، ثم استقرت الخلافة ميراثا فيما تلا ذلك من عهود لا تقطعها إلا ثورة تتولى بها أسرة جديدة فيكون الأمر فيها وراثة. ولكن حتى وهي وراثة، كان لا بد من أن تتم لها طقوس البيعة من مجموعة محدودة من البارزين في الدولة. وكانت الدولة مقسمة إلى إمارات أو ولايات أو ايالات في عهد العثمانيين . يعين الخليفة ولاتها وأمراءها ويعين بجوار كل وال وأمير «قاضياً» ليحكم بين الناس بما أنزل الله. وكانت واردات الدولة من الزكاة والخراج (ضريبة الأرض) والجزية. أما فيما عدا ذلك فقد كان الولاة أو الأمراء على أكبر قدر من الاستقلال الذاتي عن الخليفة بإدارة ولاياتهم أو إماراتهم. وقد حدث كثيراً أن أغرى هذا الاستقلال الذاتي بمحاولة الاستقلال الكامل مثل ما فعل الحمدانيون في شمال الجزيرة والشام (٩٢٩م) والطولونيون في مصر (٨٦٩م) والادارسة في المغرب (٩٧٤م) وبني الأغلب في تونس (٨٠٠م). كما حدث أن أصبح الوزراء من حول الخليفة هم الحاكمين باسم الخليفة يأمرونه فيأتمر كما

كـان الأمر بـين سلاطـين السـلاجقـة من بني بويه وخلفـاء من العبـاسيين عـلى مدى قـرن كامـل، حمل خـلاله أحـدهم، بأمـر الخليفة عضد الدولة، لقب « ملك الشرق والغرب » . ولم يكن كل هذا اختيارا إسلامياً. بل هكذا كـان نظام الحكم في الـدولة، أيـة دولة، في عصر الخلافة. فكان محتوما على دولة الخلافـة أن يكون نظام الحكم فيها على ما قدّمنا.

لمـاذا ؟

٦١ ـ لقـد أُجْهد كثـير من الكتّاب أنفسهم وهم يحـاولون أن يـردّوا خصائص دولـة الخلافـة إلى الإسـلام لتصبـح «النمـوذج» الاسـلامي للدولة. ومـا يـزال بعض دعـاة الـوحـدة الإسـلاميـة يجترون ذكراها ويحلمون بعـودتها لأنهم يـرونها الدولـة الاسلاميـة النمـوذجية. وليس في كـل هـذا شيء من الحقيقـة. إنمـا أخـطأ الـذين قالـوا إن دولـة الخـلافـة دولـة اسـلاميـة أو انها النمـوذج الاسلامي للدولة لأنهم عزلوهـا عن تاريخهـا ونموذج «الـدولة» في عصرهـا ـ وما سبق عصرهـا أيضا ـ لتكـون «خاصـة» بالاسـلام فتستحق أن يقال لها دولة إسلامية. وهي لم تكن كذلـك على أي وجه، بل كانت واحدة من دول عديدة متعـاصرة وسـابقة تحمـل جميعـا الخصائص ذاتهـا: الأرض غير ثـابتة الحـدود؛ الخليط من الشعوب؛ القتال المستمر؛ القيادة المركزية الواحدة؛ الصراع على القيادة المركزية؛ الولايات المستقلة ذاتيا؛ تمرد امراء الولايات على القيادة المركـزية؛ وحتى نـظام جبايـة الأموال. يكفي أن نضـرب

مثلا واحدا من تلك الجباية. لقد كانت الزكاة (او الاعشار) التي تجبى من الأغنياء وتخصص للإنفاق في حماية الدولة وأجور المدافعين عنها ومساعدة المحتاجين معروفة في الامبراطورية الرومانية. وكانت ضريبة الارض (الخراج) معروفة فيها كذلك. أما الجزية (ضريبة الاعناق) فقد كانت معروفة في الامبراطورية الفارسية. ذلك لأن دولة الخلافة لم تكن الا واحدة من نموذج «الدولة» السائد في عصرها ـ وما قبله ـ وهو ما يعرف باسم «الامبراطورية». كل ما يميزها هو المضمون الحضاري لنشاط الدولة، وهو مضمون إسلامي لا شك فيه.

الامبراطورية

٦٢ ـ نحتاج إلى أكبر قدر من بساطة التعبير عن موضوع معقد لنعرف كيف ان دولة الخلافة كانت امبراطورية فنعرف أنها لم تكن إسلامية ثم نعرف ونتأكد من أنها غير ممكنة القيام في هذا العصر. حينئذ نكون قد طهّرنا عقول بعضنا من فكرة ما تزال تعيش فيه، تعبر عن وجودها من حين إلى حين، تحت شعار الوحدة الإسلامية. مما يسهل علينا المتابعة أن نتابع تطور «الدولة» في علاقتها بتطور المجتمعات. وأن نركز انتباهنا على عنصر «الأرض» بالذات وتطور علاقة الدولة به. ثم أن نتذكر أن كل ذلك التاريخ الذي امتد مئات القرون كان يجري في ظل قاعدة شرعية مستقرة. شرعية لدى كل المجتمعات، مستقرة فيما بينها جميعا كقاعدة لعلاقة الدولة بالأرض. تلك القاعدة هي ما

يعرف باسم «حق الفتح». وهو حق لم يتفق المجتمع البشري على إنهاء شرعيته إلا عام ١٩١٩ حين وضع عهد عصبة الأمم على اثر الحرب الأوروبية الأولى. اما قبل ذلك، وعلى مدى التاريخ فقد كان الاستيلاء بالقوة على أية أرض يكسب الفاتحين حق ملكيتها وضمها الى ممتلكاتهم. وهو حق يعرفه الغالب، ويعترف به المغلوب، ويقره الذين لم يكونوا طرفا غالبا أو مغلوبا.

٦٣ - في ظل هذا الحق بدأ تاريخ المجتمعات أسرا وعشائر وقبائل متقاتلة على الاستيلاء على مواقع المراعي والصيد ومواطن الأرض الخصبة في أودية الأنهار ومهابط الأمطار. وفي أودية الأنهار، حيث موارد المياه دائمة لا تنضب، وحيث ثمار الأرض موثوقة النمو لا تغيب، بدأ استقرار الجماعات القبلية التي ادركتها أولا. استقرت شعوبا، وبدأت في تكوين حضارتها فتكونت مجموعات متناثرة من «الممالك» في كل مكان صلح للزراعة بفعل ماء نهر أو ماء مطر. نموذجها مصر وما بين النهرين. في الأولى قامت الحضارة الفرعونية وفي الثانية قامت الحضارة البابلية. غير ان استقرار بعض الشعوب على الارض الخصبة لم يكن يعني - عند المجتمعات القبلية التي لم تستقر بعد - أنها قد تحصنت دون «الفتح» بمن استقر عليها. بالعكس. كانت تلك بداية حروب أوسع نطاقا وأكثر شراسة من الحروب القبلية. كان عصر غزو القبائل للممالك وعصر مطاردتها أيضا.

حتى انك لترى اينما وجهت البصر قبيلة مقاتلة تعتدي على حدود قبيلة اخرى اقل منها استعداداً للقتال ثم تستقر في ارضها مؤسسة «دولة»، الى أن تزيحها قبيلة أخرى كما قال أحد المؤرخين. هكذا يحدثنا التاريخ عن تعرض مصر وما بين النهرين لغزوات القبائل الأكادية (٢٠٠٠ق.م.) والهكسوس (١٧٥٠ق.م.) والحامورية (١٢٠٠ق.م.) والآشورية (٨٠٠ق.م.) والميدية (٧٠٠ق.م.).. الخ. كما يحدثنا عن قبائل الهون التي اجتاحت «العالم» تقريبا (٣٥٥م) ودفعت أمامها مجموعة من القبائل التي كانت تتجول في أوروبا: التورنجية، والبرغندية، والانكليزية، والسكسونية، والقوط، والوندال، والألمان.. الخ. فتقع تلك القبائل على جسم الامبراطورية الرومانية وتمزقها تمزيقا... بينما يكون فرع آخر من قبائل الهون قد مزّق جسد الصين وفارس.

في المقابل يحدثنا التاريخ عن القادة «العظام» من مصر وما بين النهرين والصين والهند وروما ووادي الدانوب، فنلاحظ أن «عظمتهم» قد قامت على اساس واحد هو انتصاراتهم الساحقة «خارج حدودهم»، أي وهم يطاردون القبائل المغيرة الى مراكز تجمعاتها، ويضمون تلك المراكز الى الأرض التي انطلقوا منها.

٦٤ ـ لم تكن الأرض، أية أرض، تخص إلا من استولى عليها. وهي لا تخصه إلا إلى المدى الذي يستطيع أن يدافع

عنها. فاندثر ما اندثر من الممالك وتكونت «دول» بالغة الاتساع هي «الامبراطوريات». منها الامبراطورية الهيلينية التي بدأت بغزو الاسكندر الاكبر آسيا الصغرى (٣٣٤ق.م.) ثم غرب آسيا وفارس والهند ومصر. وحين مات عام ٣٢٣ق.م. سئل لمن يترك ملكه فردد شعار العصر كله: «لمن هو أعظمكم قوة». ومنها الامبراطورية الرومانية التي كانت مؤلفة من نحو مائة شعب منذ أن تحولت من مملكة الى امبراطورية على يد أغسطس (٢٧ - ١٤ق.م.) وشملت كل أوروبا تقريبا وغرب آسيا وشمال افريقيا، واستمرت ٥٠٠ سنة. ثم مزقتها القبائل لتعود تحت حكم البابوات فعليا والأباطرة اسميا منذ شارلمان (٨٠٥م) حتى قضى عليها نابليون عام ١٨٠٦ ليكون قائدا لامبراطورية جديدة. ومنها الامبراطورية الفارسية التي شملت كل الأرض من اول اليونان حتى الهند وبقيت إلى أن ظهر الإسلام. ومنها امبراطورية الصين تحت حكم أسرة الهان التي استمرت ٤٠٠ سنة (٢٠٢ق.م - ٢٢١م) ثم مزقتها القبائل الغازية لتعود امبراطورية مرة أخرى تحت حكم اسرة التانج وتبقى ٣٠٠ سنة (٦١٨ - ٩٠٦). ثم مزقتها جحافل المغول ليقيم فيها أحد قادتهم، قوبلاي خان، امبراطورية جديدة. ولقد بقيت الامبراطورية الصينية تحت أسرة مانشو تأخذ الجزية من منغوليا ومنشوريا وتركستان وبورما ونيبال وكوريا حتى أواخر القرن الثامن عشر. وآخرها الامبراطورية العثمانية. بدأت عام ١٣٢٤ وانتهت عام ١٩١٩.

باختصار، عندما تكون الأرض متاحة لمن يستطيع أن يستولي عليها يترتب على ذلك عدة نتائج محتومة هي ذاتها الخصائص المحتومة للدولة المسماة «الامبراطورية». فأولا لا تكون لها حدود ثابتة بل تتبع حدودها أقدام جيوشها فتقف حيث تقف وتمتد حيث تتقدم وتنحسر حيث تتقهقر، إذ هي دولة «مكرهة» على القتال ضد ما تتعرض له الحدود من هجمات وغزوات غير منقطعة. وفي كل مرة توقفت فيه امبراطورية عن القتال او استرخت وضعفت، فتك بها وتمزقت أو فقدت بعض أرضها وانكمشت. فكان محتوما على الدولة «الامبراطورية» أن تكون مقاتلة غزواً أو دفاعا. وثانيا، إن هذا الغزو والدفاع لم يكن يسمح لدولة الامبراطورية أن تختار شعبها بل كان عليها، إن غزت، إما أن تُبيد الشعوب أو تضمها، وإن انهزمت أن تفقد شعوبا ضمتها من قبل. وثالثا، كان محتوما عليها بفعل أنها مقاتلة دائما على حدود متسعة وأعداء مختلفين أن تكون تحت قيادة مركزية واحدة تعبّيء الجيوش وتسيّرها الى حيث المخاطر التي تهدد الحدود، أو إلى حيث الحدود المفتوحة لغزو جديد. وكان اختيار القيادة يتم إما على اساس الكفاءة الشخصية أو يفوض ميراثا، ولكن كان لا بد من استشارة القادة فيه. ورابعا، كانت مهمة القيادة المركزية (الامبراطور) اساسا هي ادارة اعباء النشاط القتالي على الحدود غزواً أو دفاعاً، أو قيادته بالفعل. فأوكلت إلى ممثلين لها أمر إدارة الأقاليم أو الولايات أو الإمارات مكتفية بإلزامهم بأن يجمعوا الأموال اللازمة للادارة المركزية وتعبئة

الجيوش للقتال. فكانت كل إمارة أو ولاية أو إقليم مستقلاً استقلالاً ذاتيا، مما أدى في كثير من الحالات، إلى تمرد الحكام الإقليميين على القيادة المركزية فأضاف إلى أعباء الحروب الخارجية أعباء الحروب الداخلية.

هكذا كانت الامبراطوريات نموذج «الدولة» في العصر الذي سبق دولة الخلافة وعاصرها. ولم يكن في استطاعة المسلمين أن يقيموا في الجزيرة العربية «مملكة» بل كان لا بد لهم من أن يقاتلوا عند الحدود الشمالية للجزيرة حتى لا تذهب الجزيرة ضحية الامبراطورية الفارسية او الامبراطورية الرومانية كما ذهبت ممالك جنوب الجزيرة العربية. ولم يكن في استطاعة دولة الخلافة أن تتوقف عن الفتح عند حدود الجزيرة العربية، ولقد حاول عمر أن يحول دون فتح ما يلي العراق شرقا بعد فتح المدائن، ولكن هذا لم يكن متوقفا على الطرف العربي الإسلامي وحده. ولم يكن من «قوانين» وجود الامبراطوريات ومنها الفارسية والرومانية، الكف عن القتال قبل أن تصفّى «القوة الجديدة النامية»، فلم يكف العرب المسلمون عن الفتح طالما كانوا قادرين. في الواقع لم يكن مسموحاً لهم بالكفّ عنه طالما كانوا قادرين. وحين عجزت الامبراطورية العثمانية توقفت ثم بدأ الدفاع ثم الاقتطاع، إلى أن قسم ما بقي فيها شرائح شرائح على مائدة المنتصرين في الحرب الاوروبية الأولى عام ١٩١٩. اقتسموه ثم اتفقوا في عهد عصبة الأمم على إنهاء مشروعية «الفتح».

٦٥ ـ لم تكن دولة الخلافة بكل خصائصها، إذن، اختيارا اسلاميا. نريد أن نقول إنها ليست نظاماً للدولة مقصورا على المسلمين، وليس الإسلام مصدر نظامها. ولكنها نموذج «دولة» ساد الأرض جميعا عشرات القرون قبل ظهور الإسلام ومئات السنين بعد ظهوره فكان محتوما على دولة الخلافة أن تكون على نموذج الدولة في عصرها أو ألّا تكون . وقد كانت .

٦٦ ـ هذا النموذج انقضى عصره ولم يعد قابلا للتكرار. ذلك لأن الحروب القبلية، والقبلية الشعوبية، التي اسفرت عن «الامبراطوريات»، استمرت في شكل حروب «امبراطورية» قرونا طويلة. وفي قلب كل امبراطورية تجاوز عمرها تلك الحروب فلم تتمزق، بقيت مساحة كبيرة أو صغيرة من الأرض بعيدة عن تخريب الحروب التي كانت تدور على الحدود، فتوفرت للشعب أو الشعوب التي تقيم فيها مرحلة تاريخية طويلة نسبيا من الاستقرار دخلت به، وفي حماية الدولة الامبراطورية، مرحلة تكوينها القومي، أو أمّته، فأصبحت أمة بما تعنيه الأمة من اختصاص شعب معين بأرض معينة. ومن ناحية أخرى فإن المطاردة القبلية والامبراطورية دفعت مجموعات من القبائل الى حيث قاتلوا عن مواقعهم وظهورهم الى البحر، فكان لا بد لهم من الانتصار، فالاستقرار، فبدأوا في تكوينهم القومي واصبحوا فيها بعد أمما. هكذا تكونت الأمة العربية والأمة التركية في قلب دولة الخلافة. وتكونت الأمة الإيرانية في قلب الامبراطورية الفارسية، وتكونت

الأمـة الايطاليـة في قلب الامبراطـورية الـرومانيـة. وتكونت أمم أوروبا جميعا من تجمعات قبلية استقرت على الأرض بعد غزوها.

بـدأت الأمة الانكليـزية في التكـوين بعد ان غـزتهـا قبـائـل السكسون القادمون من اقليم نهر الالب، وقبائل الانكليز القادمون من سلزوج، وقبائل القوط القادمون من جتلنده، وهناك استمرت الحروب القبلية أكثر من قرن الى أن انتصر الغزاة على البريطانيين (السكان الاصليين) عام ٥٧٧، واسموا الأرض «انجلند».

وبدأت الأمة الفرنسية في التكوين بعد أن غزاها «الفـرنجة» أو الفـرانك بقيـادة كلوفيس عام ٤٨٠م فهـزم القـوط الغـربيـين والبرغندين ووحدها في مملكة واحدة استقرت واخذت اسمها من «الفرنك» فكانت فرنسا. وكان اولئك القوط الغربيون قـد فتحوا اسبـانيا بقيـادة ثيودريـك الثاني فـاستقر الأمـر فيها وبـدأ الشعب الاسباني مرحلة تكوينه القومي..

وهكذا ما زالت القبائل تستقر لتصبح شعوبا مستقـرة أو اىما متكونة قادرة على أن تدفع عنها غارات مـا تبقى من قبـائـل هزيلة جـائلة. فلما أصبح لكـل شعب أو أمـة أرض، كـان لا بـد لحق «الفتح» أن يخلي مكانه لحق «تقرير المصـير». ومؤداه أن من حق كـل شعب أو أمـة أن يستقـل عن غيره من الشعـوب والأمم الأخـرى «بـالارض» التي يقيم عليهـا. فنكـون قـد وصلنـا الى القرن العشرين.

ونعجب أنه ما يزال في القرن العشرين من يجدون فراغا من الهموم الملحة ليحلموا بعودة دولة الخلافة؛ ويزعمون أنها نموذج الدولة الاسلامية. وهو حلم غير قابل للتحقق في هذا العصر لأنه ليس عصر الامبراطوريات وحق الفتح بل عصر «الدول» ثابتة الحدود، وحق تقرير المصير. فلا يكون على من يريد أن يعيد دولة الخلافة أن يفعل اقل من غزو الكرة الارضية كلها، وتلك عودة إلى نموذج الدولة الموهومة التي تكلمنا عنها من قبل. من يريد فليحاولْ، فهذا شأنه. ولكن لما كان الإسلام من شأننا جميعا فنرجو أن يُعفي «مشروعه الامبراطوري» من نسبته إلى الاسلام حتى لا ينسب فشله إلى الإسلام على الأقل.

٦٧ ـ ولقد فشلت من قبل دولة الخلافة فانقضت، أفلا يعقلون؟ لم تفشل لأن الخلفاء من بني عثمان كانوا أقل معرفة بالدين الإسلامي كما يزعم البعض، فإن أحداً منهم لم يكن «مفتيا»، تفسد احوال الرعية إن اخطأ في الاجتهاد وفسدت فتواه. ومن قبلهم تولّى الخلافة من جهروا بالمنكر من الكفر مثل الأموي وليد الثاني (٧٤٣ ـ ٧٤٤م)، ولم تسقط دولة الخلافة أو تنقض. وما نحسبهم أقل معرفة بالدين من البرامكة أو السلاجقة او المماليك الذين ازدهرت في ايام توليهم السلطة الفعلية دولة الخلافة وأينعت. ولا نحسبهم أقل حرصا على الدين وأحكامه من الفاطميين الذين شوهوا مناسكه بكل البدع المزوّقة التي نعرفها. على أي حال لم تنجب أسرة العثمانيين مثل

الحاكم بأمر الله الفاطمي بل إن العثمانيين هم الذين اخترعوا منصب «المفتي» ليحصنوا احكام الدين ضد مخاطر الاجتهاد في شعب لا يعرف لغة القرآن. وأول من صاغ احكام الشريعة (المذهب الحنفي) في مواد مرقمة كما يفعلون في التشريع الحديث واصدروه فيما يعرف «بالمجلة» حتى لا يترك الأمر لمطلق اجتهاد القضاة والمفتين. وفي عهدهم وليس في عهد غيرهم، عزل خلفاء، من بينهم عبدالحميد الثاني استنادا ـ ولو شكليا ـ إلى فتوى بعدم صلاحيتهم لتولي الأمر. وأبطل العلماء قرارين باضطهاد المسيحيين لمخالفتها لأحكام الدين الإسلامي، فلم ينفذا. القرار الأول أصدره السلطان سليم الأول عام ١٥١٧ والقرار الثاني أصدره ابراهيم الأول عام ١٦٤٥. ولم تفشل دولة الخلافة لأن الخلفاء من بني عثمان كانوا فاسقين، فإن قائمة أسماء الفاسقين ممن تولوا الخلافة أطول بكثير من قائمة أسماء كل الخلفاء العثمانيين. ليس هذا دفاعا عن الخلفاء من بني عثمان، فإنّا نعرف من أمرهم ما يعرفون، وإنما هو رفع لخطأ شائع يردّ انهيار الدولة الى سبب وحيد يتعلق بأشخاص حكامها. والحق أنه طالما كانت دولة الخلافة في عنفوان شبابها كانت قادرة على الحياة بالرغم ممن تولى الخلافة فيها من الجهلة والفاسقين والأطفال أو الشيوخ العاجزين. فلما هُزمت ووهنت قوّتها، آن لها أن تموت بالرغم من كل تمنيات المسلمين.

٦٨ ـ كذلك لم تفشل دولة الخلافة العثمانية لأن دعاة القومية

العربية، أو العرب عامة، قد تآمروا ضدّها وخربوها كيداً للوحدة الإسلامية واستكمالا لدور الصليبيين. ذلك لأن دولة الخلافة قد دبت على طريق نهايتها وأوغلت فيه قبل أن يعرف عربي واحد كلمة القومية، وقبل أن يحلم عربي واحد بالوحدة العربية؛ قبل هذا بعشرات السنين. لقد بدأت أسباب انفراطها منذ أن بدأت تفرط في ولايتها على رعاياها وأرضها. كان ذلك يوم أخذت تبيع «الامتيازات» للدول الأخرى، ثم تكره على بيعها، ثم تغتصب منها اغتصابا. لم يكن أحد قد عرف كلمة القومية أو حلم بالوحدة العربية حين باعت دولة الخلافة الامتيازات لفرنسا (١٥٣٥) ثم لانكلترا (١٥٧٩) ثم لهولندا (١٥٩٨) ثم لروسيا (١٧٠٠) ثم للسويد (١٧٣٧) ثم لنابولي (١٧٤٠) ثم للدانمرك (١٧٥٦) ثم لبروسيا (١٧٩٧) ثم لإسبانيا (١٧٨٢) ثم للولايات المتحدة الامريكية (١٨٣٠) ثم لبلجيكا (١٨٣٨) ثم للبرتغال (١٨٤٨) ثم لليونان (١٨٥٤).
والامتيازات تعني أن كلا من تلك الدول كانت ذات سلطات مباشرة على رعاياها، مستقلة عن سلطة دولة الخلافة في قلب دولة الخلافة وعلى أرضها. إنها تلك الامتيازات التي بدأت بذوراً، ثم نبتت نفوذاً، ثم اثمرت استعماراً. فقد كانت الجيوش الروسية تكتسح جند الخلافة متجهة إلى العاصمة الآستانة (القسطنطينية) عام ١٧٦٨ فتخلت دولة الخلافة عن قبرص ورودس وكريت لتعزز قواتها على الحدود الشمالية. وفي

عام ١٨٢٩ هُزمت جيوش دولة الخلافة في أدرنة ففقدت اليونان وأجزاءً من القوقاز، وسُلطتها على بلاد البلقان. ولم تستطع دولة الخلافة أن تصنع شيئاً وهي ترى الأقطار العربية تسلب واحداً بعد الآخر. احتلت فرنسا الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١)، واحتلت انكلترا جنوب الجزيرة العربية (١٨٣٨)، والاحساء (١٨٧١)، ومصر (١٨٨٢)، ومسقط (١٨٩٢) والكويت (١٨٩٩)، واحتلت إيطاليا ليبيا (١٩١٢) أما ما تبقى من الأقطار العربية ولايات من دولة الخلافة، فقد اقتسمه المستعمرون بعد انتصارهم على دولة الخلافة وحلفائها عام ١٩١٨. القطر العربي الوحيد الذي استطاع أن يقاوم الاستعمار الأوروبي على مدى القرن التاسع عشر كله وحتى عام ١٩٠٨ هو مراكش، وذلك لأن مراكش هي القطر العربي الوحيد الذي لم يكن جزءاً من الدولة العثمانية. فأية دولة وحدة اسلامية تلك التي يحلمون بالعودة إليها ؟

٦٩ - أمّا متى تحررت تلك الأقطار العربية ؟ فلنتذكر، ﴿ إنّ الذكرى تنفع المؤمنين ﴾. تحررت بعد أن اندثرت دولة الخلافة وبدون دولة خلافة أو دولة وحدة إسلامية من أي نوع كانت. ولكنها ما تحررت إذ تحررت إلاّ في نطاق حركة التحرر العربي التي بدأت في النصف الثاني من القرن العشرين. وما تحرر قطر منها إلاّ بمساندة ومساهمة القوى القومية العربية وجماهير الأمة العربية من الخليج إلى المحيط. فأية قومية تلك التي يناهضونها

باسم الوحدة الإسلامية ؟ .

٧٠ ـ أما لماذا بدأت الحركة القومية العربية في المشرق أولاً فلأنها لم تُصطَنع اصطناعاً . بدأت حيث توفر مبررها التاريخي ، فكان محتوماً أن تبدأ حيث توفر . ولو أنها بدأت في غير المشرق العربي لكانت جديرة بأن تتهم بالاصطناع الذي يعني انعدام المبرر . ذلك لأنه في مطلع القرن العشرين كانت كل أقطار الوطن العربي تحت سيطرة الاحتلال الأوروبي ما عدا أقطار المشرق فقد كانت ما تزال اجزاء من دولة الخلافة . ولم تلبث الحركة القومية التركية (الطورانية) ممثلة في قيادتها جمعية « الاتحاد والترقي » أن ألغت (فعلياً) دولة الخلافة من حيث هي دولة مشتركة بين أمتين ، العربية والتركية . وحوّلوها إلى دولة تركية تحكم العرب وتحاول سلبهم خصائص القومية « بتتريكهم » . ولقد كان الشوفينيون الاتراك مسلمين ، ولم تكن غايتهم من قهر العرب إعادتهم إلى الإسلام بعد أن ارتدّوا . بل كانت غايتهم السيطرة على « أمة الإسلام » التي علمتهم كيف يكونون أمة ، وكيف يكونون مسلمين . وحيث بدأ الهجوم بدأت المقاومة . وبدأ الدفاع عن القومية العربية حيث بدأ الهجوم على القومية العربية . كان المهاجمون تركاً فكان المقاومون عرباً . أما في المغرب العربي ومصر وحيث السيطرة الأوروبية فلم يحتج العرب إلى أن يميزوا أنفسهم عن أعدائهم بالعروبة أو بالانتماء القومي إلى الأمة العربية . ولو أنهم فعلوا لكان ذاك

اصطناعاً حقاً . فقيل انهم عرب ، وقيل انهم مسلمون ، بدون تفرقة ، جريا على ما كان يطلقه عليهم المستعمرون بدون تفريق .

ومع ذلك فإن الحركة العربية القومية التي بدأت في المشرق لم تلبث أن امتدت إلى كل مكان متاح . فنرى من فصائلها المنظمة « المنتدى العربي » (١٩٠٩) ، و « الجمعية القحطانية » (١٩٠٣) و« جمعية العهد » (١٩١٤) ، تُنْشأ في قلب العاصمة الآستانة . ونرى « رابطة الوطن العربي » (١٩٠٤) ، و« جمعية العربية الفتاة » (١٩١٢) تُنْشَآن في باريس وتنشطان في كل مكان . ونرى في العراق « الجمعية الإصلاحية » (١٩١٣) ، وفي القاهرة « حزب اللامركزية » (١٩١٢) ، . . . الخ .

هل كان القادة مسلمين أو غير مسلمين ؟ هذا سؤال لا ننزلق إلى وحل الاجابة عليه . نحن نعرفهم جميعاً عرباً دافعوا عن امتهم واستشهد كثير منهم في سبيل الدفاع عنها . ونعرف منهم دفعة واحدة من الذين استشهدوا على أعواد مشانق السفاح التركي أحمد جمال « باشا » : عبد الحميد الزهراوي ، وعبد الكريم خليل ، ومحمد المحمصاني ، وسالم الجزائري ، وعبد القادر خرسا ، ونور الدين القاضي ، وسعيد عقل ، وجورجي حداد ، وعمر حمد ، وعبد الغنى العريس ، وعارف الشهابي ، وأحمد طباره ، ومحمد الشنطي ، وتوفيق البساط ، وأمين لطفي ، وشفيق المؤيد ، وعبد الوهاب الانكليزي ، ورفيق رزق سلوم .

فمن ذا الذي يجرؤ على أن يخوض في دماء شهداء الأمة العربية ليبحث عن الدين الذي كانوا اليه ينتمون ؟ .

٧١ ـ ثم ان كل فصائل الحركة العربية قد اجتمعوا في باريس (١٩١٣) يحاولون الدفاع عن الدولة المشتركة ، دولة الخلافة ، أو دولة الوحدة الاسلامية التي يحملون القومية العربية مسؤولية وفاتها . كان الشوفينيون الأتراك قد أنهوها فعلاً ، متحالفين في ذلك مع سادتهم من المستعمرين فاجتمعت فصائل الحركة العربية في مؤتمر باريس تحاول الابقاء عليها . فنرى المؤتمر ينتهي إلى المطالبة بإصلاح الدولة وتحرير إدارتها من التسلط التركي والمساواة بين رعاياها من العرب والاتراك ولم يطالبوا باستقلال العرب عن الدولة المشتركة أو التي كانوا يريدون لها أن تبقى مشتركة لتكون أكثر مقدرة على مقاومة المد الاستعماري كما كانوا يعتقدون . فلما أن قامر الاتراك بمصير الأقطار العربية في رهان الحرب الأوروبية الأولى واختاروا جانب المهزومين راهن العرب على ثقتهم بالمنتصرين . ومع ذلك فقد بقيت تركيا مستقلة وسقطت بقية الأقطار العربية في قبضة المستعمرين . حيئذ بدأت حركة التحرر العربي تعبىء قواها القومية في سبيل التحرر والوحدة . فما الذي جنته الأفكار القومية والدعوة إلى الوحدة العربية على تلك الدولة التي كانت قد انقضت قبل أن تبدأ الحركة القومية العربية بسنين ؟ .

٧٢ ـ لا ، لم تفشل دولة الخلافة لأي سبب من تلك

« الأعراض » التي كانت تنبىء بأن في دولة الخلافة ذاتها داءها الدفين : الشيخوخة . ولقد طالت فترة شيخوختها حتى تجاوزت عصرها . عصر الدولة « الامبراطورية » . طالت أكثر من أية امبراطورية عرفها التاريخ ، فيما بين تولي أبي بكر (عام ٦٣٢) وسقوط عبد المجيد الثاني (عام ١٩٢٤) انقضت ١٢٩٢ سنة . كانت خصائص الدولة « الامبراطورية » التي عرفناها قد أصبحت غير صالحة للحياة في عصر الدول القومية الناشئة . والقوى الرأسمالية النامية . والقوى الاستعمارية الضارية . ولقد حاول نابليون أن ينشىء دولة « امبراطورية » طبقاً لذلك النموذج الموشك على الانقراض فلم تكد تعيش امبراطوريته ربع قرن . هزمتها القوى القومية الناشئة في إسبانيا وألمانيا وروسيا ، وخذلتها القوى الرأسمالية النامية في فرنسا ذاتها ، وسحقتها القوى الاستعمارية الضارية بقيادة بريطانيا . ولقد كانت دولة الخلافة هي آخر نموذج للدولة الامبراطورية . كانت قد نشأت حولها دول قومية ذات نظام رأسمالي سيطرت على أركان الأرض جميعاً . إسبانيا . والبرتغال . وهولندا . وانكلترا . وفرنسا . وألمانيا . وروسيا . وإيطاليا . فأغراها اتساع المستعمرات بأن تستعير اسم الدول المنقرضة فأسمت نفسها امبراطوريات . ولكن وحدة الاسم لا تخفي اختلاف المسميات . كانت الدولة الامبراطورية المنقرضة دولة مشتركة بين كل الشعوب فيها . أما الامبراطورية الحديثة فدولة مستغلة لكل من تسيطر عليه من شعوب .

على أي حال انقرضت دولة الخلافة لأنها فشلت في أن تعيش في غير عصرها ، فهل ثمة من يحلم بالعودة إلى دولة فاشلة ؟

الدولة الممكنة

٧٣ ـ لا يبقى من الدلالات المحتملة لتعبير « الدولة الإسلامية » التي يدعون إليها إلا أن تكون دولة يكون « نظامها » إسلامياً . كان يمكن أن تخرج هذه الدعوة من نطاق حديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام ، لولا أن بعض الدعاة إليها في الوطن العربي يطرحونها مقترنة بحجة داحضة ومناهضة للعروبة معاً . يقولون : إنه لكي تكون الدولة إسلامية النظام يجب ألا تقوم على أسس قومية . وهم ـ في هذا ـ ينقلون نقلاً شائها عن الداعية الهندي الكبير أبو الأعلى المودودي ، فلا ينصفونه ولا ينصفون أنفسهم .

فالمودودي أولاً وأخيراً داعية إلى ثورة إسلامية عالمية تستهدف تغيير ما بنفوس البشر حتى يكونوا قادرين على تغيير واقعهم الاجتماعي ، وذلك عن طريق التربية الإسلامية ليكون المسلمون المعاصرون في كل مكان من الأرض أشبه إيماناً وتقوى بالمسلمين في عصر الرسالة والخلفاء الراشدين . في نطاق هذا انتقد كل أشكال الدول التي تداولت على الأرض منذ مقتل علي ابن أبي طالب حتى وفاته ، قياساً على مفاهيم ثابتة في الإسلام

وفي الدولة أقام عليها صرح أفكار متماسكة إن يتجزأ ينقض . يهمنا منها أن « الأمة » عنده غير ذات صلة بالأرض فهي كل جماعة من البشر متميزة دينياً أو عرقياً . أما القومية فهي عنده عصبية عدوانية إطلاقاً . ولعله في هذا كان متأثراً بحملة العداء للقومية التي شنّها الحلفاء خلال الحرب الأوروبية الثانية (١٩٣٩ ـ١٩٤٥) وسخروا لها ما لا يحصى من الكتّاب والكتب لتسهم بدور مرسوم في هزيمة ألمانيا النازية (النازي مختصر اسم الحزب القومي الاشتراكي الذي كان يقوده هتلر ديكتاتور ألمانيا) ، فتأثر المودودي بالمفهوم الدعائي العدائي للقومية وهو يكتب ويبشر خلال الحرب وويلاتها . كما تأثر ـ لاشك تأثر ـ بالصراع الطائفي بين الهندوس والمسلمين في ظل الحكم البريطاني للهند ، فهو يسمي كل طائفة منها « أمّة » ، والانتماء إليها « قومية » ، ثم يعمم خبرته بذلك الصراع ، فيقول إن كل قومية هي عصبية عدوانية .

أما مفهوم « الأمة » كطور متقدم من أطوار التكوين البشري ، متميز عما سبقه من أطوار عشائرية أو قبلية أو شعوبية ، والقومية كتعبير عن علاقة مميزة للانتماء إلى أمة معينة وليست ممتازة ، أو بأي مفهوم مما ذكرناه من قبل (فقرة ١٥) ، فلم يتوقف عنده المودودي .

أياً ما كان الأمر ، فبهذا المفهوم الخاص لم يتصور المودودي إمكان قيام دولة إسلامية وقومية معاً لأن الدولة، حينئذٍ، ستكون

عدوانية في سياستها الخارجية ، استبدادية في سياستها الداخلية لمجرد أنها قومية ولو كانت إسلامية . اتساقاً مع هذا المفهوم عارض بقوة الدعوة إلى قيام دولة باكستان الإسلامية منفصلة عن الهند . قال مستنكراً وساخراً في محاضرة ألقاها في الجامعة الاسلامية بمدينة أليجار بالهند يوم ١٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٤٠ :

« إن مثل هذه الدولة القومية الإسلامية ستعاقب بالإعدام ، أو النفي ، أفعالاً لا تعاقب عليها الدولة غير الاسلامية إلّا بالحبس ، ومع ذلك سيطلق على قادة هذه الدولة لقب المجاهدين في سبيل الله حال حياتهم ، وأولياء الله الصالحين بعد مماتهم ، لمجرد أن قد تصادف أن كانوا مسلمين بالميلاد ». وكان منطقياً مع نفسه ودعوته حين استطرد فقال : « من هنا ، فإنه من الخطأ الجسيم الاعتقاد بأن طراز الدولة القومية يمكن أن يكون على أي وجه مساعداً على تحقيق الثورة الإسلامية . إن السؤال الذي يواجهنا هو : إذا كان علينا أن نغيّر الحياة الاجتماعية للبشر تغييراً ثورياً ، حتى في دولة قومية إسلامية ، وإذا كان علينا أن نقوم بهذا بدون مساعدة تلك الدولة ، بل بالرغم من معارضتها الإيجابية ، وهو الأكثر احتمالاً ، فلماذا يكون علينا أن ننتظر إلى أن تأخذ تلك المعارضة شكل الدولة بدلاً من أن نبادر إلى التقدم على طريق الثورة ؟ . . لماذا نضيع وقتنا بغباء في العمل من أجل ما يسمى الدولة القومية الإسلامية ونبدد جهودنا في إقامتها . إننا نعرف أنها لن تكون غير ذات فائدة لهدفنا فحسب ، بل ستكون عقبة على طريقنا أيضاً ». (حركة الثورة الإسلامية - الطبعة السابعة بالانكليزية . لاهور - صفحة ٢٧) .

حينما تقوم دولة باكستان (آب / أغسطس ١٩٤٧) سيلائم أبو الأعلى المودودي بين بعض أفكاره وبين نظم الحكم في الدول الحديثة فمع استمرار تمسّكه بأن السيادة لله وحده ، وأن البشر خلفاء في الأرض جملة ، والمساواة بينهم في الخلافة ، ينتهي إلى قبول أن يكون الدستور مكتوباً ، وأن يقوم بالتشريع نواب عن الشعب ، وأن تكون الحكومة مسؤولة أمامهم ، وأن يكون رئيس الدولة منتخباً . . الخ ، كما فعل في محاضرته التي ألقاها في كراتشي في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٢ بدعوة من نقابة المحامين ضمن الحوار الذي كان دائراً حول وضع دستور إسلامي لباكستان . (نشرت بالانكليزية في طبعتها الخامسة عام ١٩٧٨ في لاهور تحت عنوان « المبادىء الأولية للدولة الإسلامية) . وسيفاجأ مصدروه بعد تجربة حية استمرت نحو ربع قرن بأن الدولة الإسلامية التي قامت تحمل اسم «باكستان» على أساس من وحدة الانتماء إلى الدين لم تلبث أن انشقت إلى دولتين إسلاميتي النظام أيضاً على أساس وحدة الانتماء القومي ، فينفصل شعب البنغال (نحو خمسين مليوناً يتكلمون اللغة البنغالية) بإقليمها الشرقي مكوناً دولة « بنغلادش » ويبقى شعب البنجاب (نحو خمسة وأربعين مليوناً يتكلمون اللغة الأورديّة) دولة مستقلة باسم باكستان في إقليمهاالغربي (١٩٧٢) ، لتثبت التجربة الحية لمن يعقلون أن وحدة الانتماء إلى الدين لا تلغي وحدة الانتماء القومي ، وإن اختلاف الانتماء القومي لا يعارض ولا يناقض وحدة الانتماء إلى الدين ، وأن تجاهل أو إدانة أو مناهضة

القومية من أجل إقامة دولة إسلامية لا يؤدي إلاّ إلى إخفاق هذه الدولة الإسلامية في المحافظة على وحدتها.

٧٤ ـ على أي حال ، وبغير حاجة إلى دروس التجربة الباكستانية ، ومن أجل الاجهاز على مماحكات الذين يناهضون العروبة بالاسلام سنثبت فيما يلي أن الدعوة إلى إقامة دولة إسلامية بمعنى أن يكون « نظامها » إسلامياً هي دعوة إلى دولة ممكنة التحقق ، وأنها إذ تقترن بمناهضة العروبة تصبح دولة مستحيلة وأن مناهضة العروبة فكراً ، هي في واقع الأمر وحقيقته مناهضة للدولة الإسلامية ، عملاً.

٧٥ ـ أمّا أن قيام دولة « نظامها » إسلامي ممكن فلا يستطيع إنكاره بحسن نية إلاّ جاهل بالإسلام أصلا ، أو جاهل أصيل بماهية « النظام » في الدولة . يهمنا الآن هذا الأخير وسنهتم بالأول فيما بعد.

٧٦ ـ إنّ « النظام » فيّ الدولة ـ أية دولة ـ عبارة عن مجموعة كثيفة من قواعد السلوك العامة (تخاطب الناس كافة) المجردة (لا تنصبّ على واقعة معينة بذاتها مكاناً أو زماناً أو أشخاصاً) الملزمة للكافة تقوم على حراستها وضمان نفاذها ولو بالاكراه سلطة (حكومة) . هذه القواعد تقبل تقسيمات « فنية » عدة من مستحدثات منهج البحث العلمي . فهي قواعد دستورية أو قانونية أو إدارية تبعاً لدرجة سمو بعضها على بعض . وهي

قواعد آمرة أو ناهية أو مكملة تبعاً لعلاقتها بما يتفق عليه الأشخاص . وهي قواعد موضوعية أو اجرائية أو تنفيذية تبعاً لموقعها من مراحل العلاقات . وهي قواعد مدنية أو تجارية أو جزائية تبعاً لنوع المضمون الذي تنظمه . . . إلى آخر هذه التقسيمات المتداولة في دراسات فقه القانون . ولأنها قواعد سلوك عامة ومجردة وملزمة فإنها هي المنظم للعلاقات بين الأشخاص في المجتمع ، أي مجتمع ، ومن هنا يطلق عليها جملة « النظام » ؛ وضدّه « الفوضى ».

ولقد تفنن بعض الذين يسمونهم فلاسفة التنوير الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر (هوبز ، لوك ، مونتسيكو ، روسو . . . الخ) في تبرير نشأة « النظام » فزعموا أنه نشأ اتفاقاً بين الناس ، لأسباب اختلفوا فيها ، كبديل تعاقدي مشروط عن « حياة الطبيعة » السابقة عليه ، والتي كان كل فرد فيها مطلق الحرية . وكان أهم ما جاؤ وا به فلسفتهم التي تحمل عنوان « العقد الاجتماعي » هو الإقرار بالمساواة بين الأشخاص في الحرية ومع أن التاريخ لم يثبت أنّ البشرية قد مرت في أي مرحلة من مراحلها بما يسمّى « حياة الطبيعة » ، ولا أثبت أن قد حدث يوماً اتفاق بين الناس على إنشاء نظام مشروط أو غير مشروط ، إلا أن هذا لم يؤثر في المكسب الحضاري المتمثل في اهتداء الأوروبيين ، أخيراً ، إلى قاعدة المساواة بين الناس بعد أن كان أرسطو ، معلمهم ، قد أنكرها بأكثر من عشرين قرنا . على

قاعدة المساواة، ومحافظة عليها أن تختلّ ، أصبح مسلماً أن مصدر « مشروعية » أي نظام هو قبول الناس له قبولاً حراً بدون إكراه . نقول « مشروعية » ولا نقول « شرعية » . الأولى تعني صلاحية النظام لمجتمع معين . والثانية تعني اتفاق الممارسة مع قواعده .

غير أنه لم يكن خافياً على أحد ، وما يزال غير خاف ، التناقض الظاهر بين فكرة النظام وفكرة الحرية ، وهو تناقض ممتد على أبعاد عدّة . أولها ، أن النظام إذ ينطوي على إلزام الكافة بقواعد عامة للسلوك لابد أن يحد من حرية افراد ـ قلوا أو كثروا ـ في أن يختاروا لأنفسهم السلوك الذي يرتضونه . إذ لا يستوي الناس كافة فيما يختارون من سلوك . وثانيها ، أنه إذ ينطوي على الإلزام بقواعد مجرّدة للسلوك ، لابد أن يحد من حرية أفراد ـ قلوا أو كثروا ـ في أختيار أنماط السلوك التي تلائم الظروف الواقعية لحياتهم . إذ لا يستوي الناس كافة في ظروف الحياة الواقعية . وثالثها ، أنه حتى لو قبل الناس نظاماً معيناً في وقت معين فإنّ أحوالهم الاجتماعية متغيرة متطورة أبداً ، وبالتالي فإنّ قبول الناس في الماضي القريب أو البعيد ليس دليلاً على استمرار قبولهم في المستقبل البعيد أو القريب . . وحين يبقى نظام كان في الماضي مقبولاً ، بالرغم من انتهاء القبول بانقضاء مبرراته ، لابد أن يحد من حرية أفراد ـ قلوا أو كثروا ـ وربما أجيال جديدة لم تقبله قط .

فكأن رد مشروعية النظام إلى قبول الناس محال . إنما هي القوة البدنية ، ثم القتالية ، ثم العددية ، ثم الاقتصادية ، ثم الفكرية . . التي تداولت الضعفاء تنشيء لهم نظاماً من قواعد يضعها الأقوياء ويكرهونهم على التزامها ، وهو قول ما يزال متردداً .

٧٧ ـ قد ينطوي كل من القولين على قدر من الصحة إذا توازيا زماناً ، ويكون كل منهما صحيحاً إذا تتابعا في الزمان . فمن ناحية أولى ما يزال صحيحاً ، منذ الإقرار بالمساواة بين البشر ، أن مصدر مشروعية أي نظام هو قبول الناس . ولكن ما يزال صحيحاً من ناحية ثانية أن الاقرار الفكري بالمساواة بين البشر لم يتحول إلى مساواة واقعية . إنه الفارق بين الواقع والمثل الأعلى . غير أنه صحيح من ناحية ثالثة ، بحكم سنّة التطور التي لا تتبدل ، أن البشرية تسعى حثيثاً للاقتراب من المثل الأعلى . فمن أجل التحقق من قبول الناس نظامهم ، أو تحقيقه ، أبدعت البشرية على مدى قرون تلك الأساليب الوضعية المتطورة من أول التعليم حتى الاستفتاء الشعبيّ وما بينهما من إسقاط الاستبداد وتدوين الدساتير وفرض سيادة القانون والفصل بين السلطات ، والتمثيل النيابي ، والانتخاب السري ، والاقتراع العام ، وحرية الرأي والتعبير والاجتماع والكتابة والنشر وتكوين الجمعيات والأحزاب والمظاهرات والإضراب وحرية الثورة أيضاً . الغاية الأساسية لكل هذه

الأساليب ، متكافلة ، أو ما يسمونه « الديمقراطية » أن يقوم « النظام » في الدولة ويبقى مقبولاً من الناس.

أما علاج مشكلة عدم قبول أفراد ـ قلوا أو كثروا ـ لبعض قواعد النظام العامة فهو ترجيح رأي الأغلبية . ليس لأن ما تراه الأغلبية هو الرأي الصحيح . فهذا غير صحيح . إذ الأمر من الصحة والخطأ هو كما قال العالم العربي ابن الهيثم : « كل مذهبين مختلفين إما أن يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً ، وإما أن يكونا جميعاً كاذبين ، وإما أن يكونا جميعاً يؤديان إلى معنى واحد ، وهو الحقيقة . فإذا تحقق في البحث وأنعم في النظر ظهر الاتفاق وانتهى الخلاف ». الصحيح إذن هو ما يطابق الحقيقة . والحقيقة ذات وجود موضوعي غير متوقف على وعي الناس وإن ظن كل واحد منهم أنْ قد وعاها . فإن اختلفوا في أمرها وجب الحوار عليهم جميعاً ليكمل وعي بعضهم وعي البعض الآخر . فإن لم يتفقوا تبقى الحقيقة غير معروفة على وجه اليقين . فلا وعي الأغلبية ولا وعي الأقلية دليل بذاته على صحة آرائهم . وفي هذا يستوون . إنما يرجح رأي الأغلبية بحكم المساواة بين البشر ، والحفاظ على وحدة المجتمع . ذلك لأن الأغلبية لا تتعدد وقد تتعدد الأقليات في مجتمع واحد . حينئذ لن يكون بين الأقليات مرجع فلا تبقى ملتئمةإلا مكرهة ، وهي حرب تمزق المجتمع الواحد . ثم انه بحكم المساواة بين البشر والحفاظ على وحدة المجتمع الذي يبرر ترجيح رأي الأغلبية تبقى للاقلية حرية المعارضة والنقد والدعوة

إلى رأيها ، وإقناع الناس بصحته بأدلة قد تستقيها من آثار ممارسة رأي الأغلبية . . . إلى أن تحصل لرأيها على الأغلبية فيصبح الحكم لها بعد أن كان عليها .

أما عن علاج مشكلة عدم قبول أفراد ـ قلّوا أو كثروا ـ لبعض قواعد النظام المجرّدة فإفساح مجال كبير وغالب من النظام لتلك القواعد المسماة « مكملة » أي التي تبيح للناس أن ينظموا العلاقات فيما بينهم على ما يختارون غير مكرهين فيصبح ما اتفقوا عليه جزءاً من النظام تحرسه السلطة وتفرض نفاذه على من اتفقوا عليه ولو بالإكراه ، وذلك هو مجال العقود . ثم الاباحة لكل ما هو غير ممنوع بقاعدة صريحة من قواعد النظام . وهو مجال أكثر اتساعاً من مجال العقود .

أمّا عن علاج مشكلة عدم قبول أفراد ـ قلّوا أو كثروا ـ لبعض قواعد النظام الملزمة لمجرد أن من سبقوهم قد قبلوها فبالاحتفاظ للناس ـ أو أغلبيتهم ـ بحرية إلغاء أو تعديل القواعد التي لم تعد مقبولة أو اضافة قواعد جديدة يقبلونها .

وهكذا يحتفظ المجتمع بوحدته منظما ، ويحتفظ النظام باستمراره قائما ومشروعا بدون أن يقف عائقا في سبيل التطور في الزمان والمكان . ولكن إلى أي حد ؟ . نعني هل توجد في النظام ذاته ـ أيّ نظام ـ حدود لا يسمح النظام ـ أيّ نظام ـ للناس بحرية تجاوزها أو الاتفاق على تجاوزها ؟

نعـــم

٧٨ ـ ليس الجـواب من عندنـا ، وليس نقلا عن أيٍ مجيب في العصر الحديث أو العصور السحيقة . إنه جواب البشرية منذ أن وجد بشر على الارض . إذ لم يحدث قط في تاريخ البشر أن وجد « فـرد » بدون مجتمـع ولو كـان المجتمع أمـه وأباه . هكـذا كـان الامـر من الأسـرة إلى العشيـرة ، إلى القبيلة ، إلى الشعب ، إلى الأمة ، إلى الدول ، منذ أن وجدت الدول . تختلف تلك الحدود من مجتمع إلى مجتمع في الزمان وفي المكان ، ويختلف الجزاء على خرقها تبعا لصلاحيته في الحفاظ عليها ، وهو أمر لا يستـوي زمانا أو مكاناً ولكن لم يـوجد ، ولا يـوجد ، ولا يمكن أن يـوجد مجتمع بشري بغير نظام ؛ ولم يـوجد ، ولا يـوجد ، ولا يمكن أن يـوجـد ، « نـظام » بغـير حـدود . ذلـك لأن الحـدود هي الحـل الوحيد للتناقض الأزلي بين وحـدة المجتمع وتعـدد الأفراد فيـه . وحـدة المجتمع تتـطلب وحدة النـظام ؛ وتعدد الأفـراد ـ والناس مختلفـون سنا وجنسـا وفكرا ورغبـات ومقـدرة عـلى العمـل ، أو متميـزون ـ يتطلب حـريـة كـل واحـد في اختيـار النـظام الـذي يرتضيه ، أيْ تعدد النظم . فكان الحل منذ البداية وحتى الآن ، هو الإبقــاء على وحدة المجتمع ، وبالتالي وحدة النظام، متمثلة في قاعدة أو مجموعة من قواعد النظام ذاته ـ قليلة عادة ـ لها ذات خصائص القواعد الأخرى ، فهي عامة ومجردة وملزمة للكـافة ، إنما تتميز بأنه غير مباح مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها . وبالتالي

صلح مميزاً للنظام عن غيره . ويحمل كل نظام عادة اسم مصدره الفكري أو الفلسفي أو العقائدي . فيقال نظام ليبرالي ، أو ديمقراطي ، أو اشتراكي ، أو ماركسي ، بمعنى أن تلك المذاهب أو العقائد هي مصدر تلك « القواعد ـ الحدود » التي لا تباح مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها في كلّ من تلك النظم . وهكذا نجد أن كل النظم ، أياً كان مضمونها ، أو اختلافها أو حتى تناقضها ، في كل الدول ، أياً كانت مواقعها من الأرض ، تتضمن تلك « القواعد ـ الحدود » التي يسمونها في علم القانون « قواعد النظام العام » . وكل المجتمعات منذ بدء الخليقة كانت منظمة على وجه أو على آخر نظما تتضمن تلك القواعد أو الحدود . الخلاف الوحيد بين المجتمعات على مدى الزمان ، أو بين الدول على الأرض ، هو في مضمون تلك القواعد .

ولأنّ هذه القواعد مستقرة وثابتة فإنّ الناس لا يشعرون بها عادة . إنهم يلائمون ـ بمضي زمان الممارسة ـ بين ما يريدون وبين أحكامها ، أو ـ بمعنى آخر ـ بين مصالحهم ومصلحة مجتمعهم ، وما يزالون حتى تتحول تلك الملاءمة إلى ضوابط اجتماعية للسلوك قد لا يعرف أحد من أين جاءت ، يسمونها العرف أو التقاليد أو الآداب ، يستنكر الناس الخروج عليها ، فتدخل في نسيج التكوين الحضاري للمجتمع ، ويكون ذلك كافياً لاستقرارها واستمرارها منظما للسلوك والعلاقات . من هنا لم يكن غريبا أن تساوي بعض التشريعات الحديثة بين قوة إلزام

قواعد النظام العام وقواعد الآداب ، وتعتدّ بالعرف أو التقاليد منظمين للعلاقات بين الاشخاص في حالة غياب قاعدة تشريعية . هذا هو « النظام » باختصار شديد . فهل يمكن أن تقوم دولة « نظامها » إسلامي ؟

٧٩ ـ يمكن أن يقوم نظام إسلامي في أية دولة يقبله شعبها . وهو يقبله إما بالإجماع وإما بالأغلبية . ليس ثمة صعوبة فنية في هذا . فهكذا تقوم النظم المشروعة في كل الدول . وسيكون مصدر مشروعيته كنظام للدولة هو قبول الناس له . وليس ثمة أية غرابة في هذا . فالقبول العام (إجماعا أو أغلبية) هو مصدر مشروعية كل النظم المشروعة .

٨٠ ـ اما أن يكون الناس قد قبلوه بالإجماع أو بالأغلبية لأنهم « يؤمنون » بقدسيته فإن الإيمان باعث على القبول ، وليس قبولا أو بديلا عنه . وهو من طبائع البشر كل البشر . كل إنسان يقبل نظاماً لأن قواعده تصوغ العلاقات بين الأشخاص صيغة تتفق وفكرة أو فلسفة أو عقيدة « يؤمن » هذا الشخص بها . إن النظم الليبرالية القائمة في كثير من دول العالم المعاصر تقبل فتعتبر مشروعة مع أن الباعث على قبولها « إيمان » راسخ بالحرية الفردية التي منحها للإنسان « القانون الطبيعي » الأزلي الخالد الذي لا يجوز إنكار وجوده أو تكذيب وعوده . وهذه هي الايديولوجية الليبرالية ، أو هذا هو جوهرها . وكثير من دول

العالم المعاصر ذوات نظم مقبولة فمشروعة مع أن الباعث على قبولها « إيمان» صمدي بقدرة « وسائل إنتاج الحياة المادية» المحرك الازلي الخالد لإرادة الإنسان ، والتي لا يجوز إنكار قدرتها أو تكذيب وعودها . وهذه هي الايديولوجية الماركسية أو هذا هو جوهرها . ومن قبل كان الإيمان بأن الله قد اختار الملوك بعنايته هو الباعث على قبول النظام الملكي . ومن قبل كان الإيمان بان بابا الكنيسة الكاثوليكية هو قائم مقام الله في الأرض هو الباعث على قبول كل النظم في اوروبا على مدى قرون طويلة . وكان الإيمان بحكمة كونفوشيوس في الصين ، وقدسية بوذا في الهند ، وألوهية فرعون في مصر ، بواعث على قبول النظم السائدة . ثم إن الإيمان بالمصدر العقائدي للنظام ، أيّ نظام ، هو الدليل القطعي على أن قبول الناس له هو قبول حر لا إكراه فيه . إذ لا يكره انسان على قبول ما يؤمن به . ومن هنا يجاهد كل مجتمع في كل دولة بالنفس والمال لتأصيل ايدولوجيته وتجميلها ، وتطويرها ، ونشرها ، والدفاع عنها . ولقد كان الناس ـ منذ بداية التاريخ ـ يقاتلون حتى الموت دفاعا عن النظم التي قبلوها لأن قواعدها تعبّر عما يؤمنون به ، كما أن الدول المعاصرة تتقاتل ، بوحشية لم يعرفها التاريخ ، دفاعا عن الايدولوجيات التي صيغت في قواعد نظمها . ليس هذا ـ إذن ـ جديدا على البشرية . وليس جديداً أيضا أن نقول إن من « يؤمن » بفكرة أو فلسفة أو عقيدة أو ايدولوجية هو « كافر » بما يخالفها من أفكار أو فلسفات أو عقائد أو أيدولوجيات . ولما كان

من المحال التحقق من مضمون الإيمان بدون التعبير عنه ، وكـان من المحـال التحقق من صدق هـذا التعبـير ، فـإنـه يلزم ويكفي القبول مصدراً لمشروعية النـظم بدون تفتيش عـما في الصدور من بواعث .

٨١ ـ مـا يصدق بـالنسبة إلى كـل النظم يصـدق بـالنسبـة إلى النظام الإسلامي . فيكفي لقيامه مشروعاً أن يقبله النـاس أو أن تقبله أغلبيـة الناس . وليس لكـائن من كان أن يبتـدع في النظم بدعة عدم الاعتداد بالقبول العام لأن الباعث عليـه إيمان بعقيـدة الإسلام . . إنه لغو قبيح لأنـه لا يبتدع بدعته هـذه إلا ليستبدل بالإيمان بعقيدة الإسلام إيمـانا بعقيـدة أخرى . إذ لا مفـرّ من أن يكون الباعث على القبول إيمانا . وليس لكائن من كان أن يبتدع بدعة في الإسلام نظاما فيقيمه على الإيمان ولا يعتد بالقبول .

وهي بدعة لأن الله تعالى قد قال : ﴿ لا إكراه في الدين قد تبيَّنَ الـرشدُ من الغي ﴾ (البقـرة : ٢٥٦) . وللفظ الـدين كـما ورد في القرآن دلالات متعددة . وهي في هـذه الآية تـدل على الاسـلام نـظامـا ، إذ أن الإكراه في العقيـدة محـال . ولقـد قبـلَ الأعـراب الاسـلام نظامـا وقبِلوا فيه ، فلما زعمـوا أن الباعث عـلى قبـولهم إيمانهم قال الله تعالى : ﴿ قالت الاعراب آمنَّا قـل لم تؤمنوا ولكن قـولوا أسلمنا ولمّا يدخل الايمان في قلوبكم ، وإن تطيعوا الله ورسوله لا يَلِتْكم من أعمالكم شيئا ، إن الله غفور رحيم ﴾ (الحجرات : ١٤) ، ﴿ ولا يلتكم من اعمالكم ﴾ أي لا ينقصكم من ثواب أعمـالكم . وهو واضـح

الدلالة على أنّ العبرة في مشروعية الإلزام بقواعد النظام الاسلامي قبوله ، وليس بالباعث على قبوله .

وفي يوم فتح مكة دخل الكافرون المنهزمون في الإسلام افواجا فور الهزيمة فأصبحوا مسلمين . أي قَبلوا الإسلام نظاماً ، وقُبلوا فيه . ولم يتوقف أحد ليفتش عن الإيمان في الصدور ليكتشف كيف يتحول الناس أفواجا من الكفر إلى الإيمان في بضع ساعات وبمجرد أن ينهزموا وهم يقاتلون المؤمنين ! ولكن هذا هو الإسلام نظاماً . إحدى قواعده المميزَة قبول من يشهد على نفسه علناً بأنه يقبله بصيغة الشهادة المعروفة فيعامله بأحكامه ويترك ما في السرائر إلى عالم السرائر ، يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء . ومن السنّة الفعلية المتواترة ما ذكرناه من قبل من أمر « الصحيفة » التي اقامت نظاما للعلاقات فيها بين المسلمين وغير المسلمين في المدينة ، يتولى الرسول ﷺ القيام على نفاذ قواعدها ، ولو بالإكراه ، على من قبلوها (فقرة ٢٨ وما بعدها) .

٨٢ ـ ليس ثمة أية صعوبة فنية أيضا في معرفة متى يكون النظام إسلاميا . ونحن نفضل أن يكون حديثنا عن النظام الإسلامي وليس عن الشريعة الإسلامية . لأن تعبير الشريعة الإسلامية أصبح يطلق على ما يشمل الآراء والمذاهب الفقهية المختلفة . ويسيء البعض استعماله فيعتبر أنّ رأيه أو مذهبه هو الشريعة الإسلامية ويكاد أن يفرضه بالقوة ، مع أنّ كل الآراء

والمذاهب التي يشملها تعبير الشريعة الإسلامية ليست إسلامية بذاتها ، وليس أصحابها رسلاً بعد الرسول ، إنما تستمد هذه النسبة من أنها اجتهادات تدور في نطاق ما لا يجوز الاجتهاد فيه ، لا تتجاوزه . مناط التمييز إذن هو تلك القواعد التي لا اجتهاد فيها . وليس لهذه القواعد مصدر في الإسلام إلا القرآن والأحاديث المتواترة . وقد أرشد علم أصول الفقه من لا يريد أن يضل إلى مناط التمييز بين ما لا تباح مخالفته أو الاتفاق على مخالفته من أحكام الإسلام وبين ما يرد فيه الخلاف اجتهاداً بدون إثم . فنقول إنه أرشد من لا يريد أن يضلّ إلى مناط تمييز « قواعد النظام العام » التي يتميز بها النظام ، فيصحّ أن يقال إنه نظام إسلامي . إنها كلّ قاعدة سلوك عامة (تخاطب الكافة) مجردة (لا تنصبّ على واقعة معينة بذاتها زماناً أو مكانا أو أشخاصا) ملزمة (آمرة أو ناهية) يقينية الورُود (من عند الله أو الرسول) قطعيّة الدلالة (لا تحتمل التأويل) .

القرآن كله يقيني الورود من عند الله . هذا مسلَّم لدى المسلمين كافة (نتجاهل فئة تافهة أنكرت نسبة سورة يوسف إليه) ، أما الدلالة فقد قال الله تعالى : ﴿ هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأُخَرُ متشابهات ﴾ (آل عمران : ٧) . الآيات المحكمات هنّ وحدهن قطعيّات الدلالة . أما المتشابهات فقابلات للتأويل . وفي تأويلهن اختلف المسلمون ويختلفون بدون إثم . من أخطأ فهو مثوب ومن اصاب

فهـو مثوب مـرتين . قـد يرجـع الخلاف إلى دلالـة اللفـظة عـلى معنيـين ، وقـد يـرجـع إلى المفـاضلة بـين المعنى الحقيقي والمعنى المجـازي . . إلى آخـر أسبـاب هـذا الخـلاف المعـروفـة في فقـه القرآن . المهم أن كل قاعدة تجيء عن طريق التأويل هي قاعـدة « وضعية » وليست « الهية » ، فهي ليست من قواعد النظام العام الإسلامي .

أما بالنسبة إلى السّنّة ، ونعني بها ما صـدر عن الرسـول ﷺ بصفته رسولا عليـه البلاغ المبـين ، فمنها مـا ورد بطريق التـواتر ومنها ما ورد بطريق الآحاد. والتواتر أن ينقل عن الرسول ﷺ جَمع ثم ينقل عنهم جمع مثلهم، وهكذا حتى يصل إلينا، وأن يَبْلغَ الناقلون من كلّ طبقة حداً من الكثرة يستحيل معه التواطؤ على الكذب. أو هو كما يقال نقل الكافة عن الكافة. ومع ملاحظة أن دلالة « الكثرة » و« الاستحالة » و« الكافة » مسألـة يرد فيها الخلاف ، فإن التواتـر ثابت للسنّـة الفعلية في أداء فـروض العبادات . امـا السنّة القولية فالمتـواتر منهـا غير مـوجود في الأحـاديث المرويـة في الكتب المدونة على ما يـرى بعض العلماء ؛ أما الـذين يرون أنـه موجود في الكتب المدونة فيشترطون لأخذه مأخذ التواتر أن تخرجه كتب الحـديث جميعاً ، وأن تتعـدد طرق إخـراجـه كي لا يكـون بعضهم مكرراً ما قال البعض الآخر ، وأن يثبت هـذا التعدد في طرق الإخراج في أول الرواية ووسـطها وآخـرها . إن وجـد هذا الحديث فهو يقيني الورود من رسول الله ﷺ . ولكن يقين وروده

لا يعني بالضرورة أنه قطعي الدَّلالة . فقد يكون قابلا للتأويل ولو كان متواترا . وفي تأويله اختلف المسلمون ويختلفون بدون إثم لأسباب كثيرة معروفة في فقه السُّنَّة . المهم أنّ كل قاعدة تستند إلى حديث غير متواتر ، أو تجيء عن طريق تأويل حديث متواتر ، هي قاعدة « وضعية » وليست « بيانا » ، فهي ليست من قواعد النظام العام الإسلامي .

٨٣ ـ كل قاعدة سلوك عامة مجردة آمرة أو ناهية بالمعنى الذي أشرنا اليه من قبل جاءت بها آية من آيات القرآن محكمة أو حديث متواتر قطعيّ الدلالة ، هي قاعدة ملزمة للكافة ، لا يجوز لأحد أن يخالفها ، وليس مباحاً الاتفاق على مخالفتها . ليس هذا محل خلاف ولا اجتهاد . وبالتالي يكون نظام الدولة إسلاميا ويتميز بأنه إسلامي إذا تضمنت قواعد النظام العام فيه تلك القواعد كلها غير منقوصة . نقول تضمنت لأنه مباح للناس أن يضيفوا إليها ما يرون ، لأسباب تتصل بظروفهم المتغيرة في المكان ، المتطورة في الزمان ، قواعد وضعية يرفعونها عن مخاطر الخلاف إلى مرتبة قواعد النظام العام .

٨٤ ـ كلّ ما عدا هذا مما يقال إنه من مصادر الشريعة الإسلامية هو من عند البشر فهو موضوع ، وكل ما جاء من قواعد بناء عليه جاء بها البشر ، فهي موضوعة . الاستنباط موضوع ، والقياس موضوع ، والاستحسان موضوع ، والاستصحاب موضوع ، والضرورة موضوعة ، والمصالح المرسلة

موضوعة ، والإجماع موضوع . . الخ . وكل ما بني عليه من فقه ومذاهب موضوع . وكل موضوع ينسب إلى من اجتهد فوضعه ، أو من اجتهدوا فوضعوه ، لا يحتج به على الإسلام بل الإسلام حجة عليه . فلا يحتجّ به على المسلمين إلا إذا قبلوه ، وفي حدود ما يقبلون منه ، فإن يكرهوا عليه يصبحْ غيرَ مشروع .

٨٥ ـ لا يعني هذا أنه مرفوض ولكن يعني تماماً أنه غير مفروض . والواقع من الأمر أن أجيال المسلمين الذين وضعوه ، أو وضعوا أصوله، كانوا أكثر منا فهماً لدلالة لغة القرآن ، واقرب منا زماناً بمن نقلوا عن الرسول ﷺ ، وأكثر منا اهتماما ببناء حياة إسلامية ، واكثر منا تحرراً من تأثير النظم غير الإسلامية ، فكانوا اكثر منا كفاءةً ذاتية في الاجتهاد ووضع المذاهب ، بحيث يكاد ما تركوه لنا أن يكون مجرد إعادة النظر في بعض القواعد الفرعية ، أو استحداث قواعد جديدة ملائِمة لتنظيم علاقات الناس في ازمنة وأمكنة ومجالات لم تكن لتخطُر لهم على بال . ومع ذلك فهي قواعد ومذاهب غير مفروضة ، وليست من النظام العام الإسلامي . يحول دون هذا ، ذلك الحد الفاصل بين الإيمان والكفر : التوحيد . إن شهادة أن « لا إله إلا الله » تعني على سبيل القطع أن ليس مقدساً إلا كلام الله ، وليس مُلزماً للمسلمين كافة إلا أوامره ونواهيه . كل ما عدا ذلك ليس مقدّسا وغير ملزم للمسلمين إلا إذا حولوه إلى نظام ارتضوْه فالتزموه .

وإذا كان أئمة السلف قد وضعوا تلك المذاهب العبقرية في زمانهم فإنّ زماننا يتيح ما لم يكن متاحاً لهم موضوعياً . فنحن نقرأ القرآن محفوظاً في مصاحف متاحة بيسر لمن أراد ، ونعيد قراءته كلما اردنا ، وكان اسلافنا يفتشون في أطراف الأرض عن مسلم يحفظ القرآن ليستمعوا إليه . ونحن نحصل بيسر على ما دونوه ، مطبوعا في كتب في متناول أيدينا ، وكانوا يجهدون أنفسهم سفراً وإقامة لاستنساخ كتاب منسوخ . ونحن نستمع إلى التفسير والشروح ونتلقّى الدروس مذاعة أو مسجلة ، مقروءة أو مسموعة ، ونحن جلوس في بيوتنا ، أما هم فكانوا يقطعون الفيافيَ والقفار ويعبرون الجبال والأنهارَ إلى العواصم القليلة لعلهم يجدون مكاناً من حلقة في مسجد حول عالمٍ يُلقي درسا . وكان علمهم بالطبيعة المادية والطبيعة البشرية محدوداً فاصبح علمنا بهما يكاد يكون غير محدود . أهم من هذا كله أنّ أياً منهم ما كان ليستطيع أن يعرف إلاّ ما قاله غيره ممن سبقوه ، ولكنّا نستطيع أن نضيف إلى معرفتنا ما قاله هو ومن سبقوه ما لم يكن يعرفه أي منهم : ما قاله من جاء بعده . وما كان يجتمع منهم اثنان فيتحاوران إلا نادرا ، أما نحن فنستطيع أن نجمعهم جميعا في مكان واحد لنقرأ حوارهم ونحاورهم ، ونرد كل خلاف إلى كتاب الله ، هو كتابنا كما هو كتابهم . وهكذا نستطيع في نطاق الالتزام بقواعد النظام العام الاسلامي ، أن نستنبط كما استنبطوا ، ونقيس كما قاسوا ، ونستحسن كما استحسنوا ،

ونستصحب كما استصحبوا ، ونرعى مصالحنا المرسلة كما رَعَوْا ، ونُجمع إن كانوا قد أجمعوا ، فإن اختلفنا كما اختلفوا يرجّح مذهب الأغلبية منا ، لا لأن الأغلبية هي مناط الصحة والخطأ ، ولكن للأسباب التي اوردناها من قبل (فقرة ٧٦) ، لأننا نؤمن كما آمنوا بأن الاسلام دين المساواة . وكل ما قد ننشئه من قواعد دستورية أو قانونية أو ادارية ، آمرة أو ناهية أو مكملة ، موضوعية أو إجرائية أو تنفيذية ، مدنية أو تجارية أو جزائية . . . ، وكل ما نلغيه منها أو نُعدّله أو نضيفه سيكون جزءا من النظام الاسلامي ما دام دائرا في نطاق قواعد النظام العام الاسلامي ملتزما حدوده .

٨٦ ـ ليس ثمة ـ إذن ـ أية صعوبة فنية في قيام نظام إسلامي في أية دولة يقبله شعبها ، أو اغلبيته ، قبولا حرا مطهرا من الاكراه (يمكن أن يقال ديمقراطيا) . ولكن هناك صعوبات واقعية لا تتصل بإمكانية إقامة النظام الإسلامي بل بتحقيق شرط قبوله . ما هي ؟ . إنني اريد أن اترك الجواب للسيد « أبو الأعلى المودودي » الذي قد يختلف معه كثيرون في بعض أفكاره ؟ ونحن نختلف معه في بعضها ، ولكن لا يمكن لأحد أن يتهم بحق ، إخلاصه في دعوته إلى النظام الإسلامي . قال في محاضرته التي أشرنا إليها من قبل :

« لقد أصبح تعبير الدولة الإسلامية في أيامنا هذه مثل لعبة أطفال . لقد سيطرت الفكرة على خيال بعض الناس ، وذهب بعضهم إلى حد تبنيها

كهدف واقعي . ولكن تلك الأساليب الغريبة المقترحة لتحقيقها تجعلها غاية مستحيلة كما هو مستحيل الوصول إلى أمريكا (من الهند) بالسيارة. يرجع هذا التفكير الخاطىء إلى واقع أن أسبابا تاريخية وسياسية معينة قد فجرت الرغبة في دولة مثلٍ أعلى يمكن أن يطلق عليها اسم دولة إسلامية . غير أنه لم تحدث أية محاولة لتحديد طبيعة هذه الدولة بطريقة علمية ، أو دراسة كيفية إقامتها . لهذا فقد تضاعفت ضرورة تناول هذه المشكلة تناولاً علمياً. إنني في غير حاجة، في هذا الجمع من المثقفين (كانت المحاضرة في الجامعة الإسلامية) إلى أن اضيع وقتا طويلا في بيان أن الدولة أيا كانت طبيعتها، لا تقوم بأساليب مصطنعة، إنها ليست جهازاً صناعياً تركّب أجزاؤه في مكان ، ثم ينقل لإقامته في مكان آخر ، حسب هوى الناس . بالعكس . إن الدولة ناتج طبيعي لتفاعل عوامل معنوية ونفسية وثقافية وتاريخية ذات وجود سابق في مكان معين . . إنه من غير القابل للانكار في علم الاجتماع أن الدولة ليست إلا محصلة طبيعية لظروف متحققة من قبل في مجتمع معين». (المرجع السابق ـ صفحة ٥ و٦) وفي محاضرته اللاحقة التي القاها في كراتشي بعد قيام دولة باكستان ، يعدّد المودودي الصعوبات الواقعية التي تعترض محاولة وضع دستور اسلامي ، فيذكر منها الجهل العام باللغة العربية ، وبدلالة الفاظ القرآن والحديث والفقه ، والأسلوب غير المألوف الذي دونت به المذاهب ، والعيب الدامغ لنظام التعليم ، حيث يتخصص البعض في دراسة القرآن والحديث والفقه ويبقون جهلة جهلا يكاد يكون مطبقا بالعلوم الحديثة مثل العلوم السياسية والاقتصادية والدستورية ، اما الذين يتخصصون في دراسة هذه

العلوم فلا يكادون يعـرفون شيئـا عن التراث الإسـلامي العظيم (المبادىء الأساسية للدولة الإسلامية ـ المرجع السابق ـ صفحة ٦ وما بعدها) .

كان أبو الأعـلى المودودي يتحـدث عن الصعوبـات الواقعيـة التي تعترض محاولـة وضع دستـور إسلامي في بـاكستان (استمـر الحوار حول الدستور عشر سنوات بعد محاضـرته فلم يـوضع إلا اول آذار/مـارس ١٩٦٢) ، ومن هنا كـانت وقفته الصلبـة ضد إقامة دولة إسلامية قبل أن توفر الثورة الإسلامية العوامل المعنوية والنفسية والثقافية والتاريخية لقيامها . فهل يصدق هذا عـلى الأمة العربية ؟

٨٧ ـ إلى حد محدود . فالجهل بدلالة ألفـاظ القرآن والحـديث والفقه عام في الأمة العربية . ولكن اللغة العـربية هي لغـة هذه الأمة ، لغتها القـومية ، وبـالتالي فـإنّ عامـة شعبها قـابلون بيسر لفهم دلالـة ألفاظ القـرآن والحديث ، إذا أوفى من يفهمـونها من العلماء ، وهم كثر ، بواجبهم ، بـأن قدمـوا هذه الـدلالات إلى الناس مصوغة بلغة يفهمها العامة بدلاً من مجابهتهم بآيات عربية ولكنهم لا يفهمون دلالة ألفاظها كما كانت عند النزول منـذ أكثر من اربعـة عشـر قـرنـا . فيبتـزون ايمـانهم بقـدسيتهـا حتى لا يتسـاءلـوا ، ويضفـون من قـدسيتهـا قـدسيـة عـلى مـذاهبهم فيسيـطرون . كذلـك الأمـر بـالنسبـة إلى كتب التـراث واسلوب تدوينها ودلالة الفاظهـا . إن اكثر العـرب لا يفهمونها إلا بجهـد

جهيد لا يقدر على بذله إلا الدارسون . ولكن معرفة اللغة الأصيلة للمدونات قادرة على إدراك الناس ما قاله السلف ، بعيداً عن مخاطر الترجمة ، لو قدمت اليهم بصيغ مألوفة وتبويب مما يألفون . والفارق بين اليسر والعسر في كل من الأمة العربية والهند أو أي مجتمع غير عربي واضح في مشكلة التخصص . إذ لا يوجد في الأمة العربية فصل قطعي بين التخصص في العلوم الإسلامية والتخصص في العلوم الحديثة لوحدة لغة المعرفة في المجالين . يوجد تفاوت يمكن أن يزول بالاجتهاد الذاتي والجهد الجماعي ، وهو يسير . والواقع من أمر الأمة العربية أنها منذ مطلع القرن الحالي ـ على الاقل ـ وهي تتهيأ ثقافيا لقبول النظام الإسلامي ، بفضل الجامعات المتخصصة في العلوم الإسلامية المنتشرة في الوطن العربي ، ومعاهدها العديدة ، ومدارسها التي لا حصر لها ، وحركة التجديد التي بدأها الإمام محمد عبده ، وما تزال نامية ، والجمع بين دراسة التراث والعلوم الحديثة في أغلب الجامعات وعلى رأسها الجامعة الأزهرية العتيدة ، مما اضعف من فارق التخصص إلى حد أن الفقه أصبح مجالاً مفتوحا للحوار في الصحف العامة !

نقول تتهيأ ثقافياً ولم نقل تتهيأ معنوياً ونفسياً . افتقاد العوامل المعنوية والنفسية اللازمة لإقامة دولة إسلامية صعوبة كأداء عرفها المودودي في الهند ويعرفها كل داعية في أي مجتمع غير عربي ، اما في الأمة العربية فلا وجود لها اصلاً ، ذلك لأن

مصدر العوامل المعنوية والنفسية في مجتمع مّا ، حضارته . ولقد عرفنا من قبل (فقرة ٤٠ وما بعدها) كيف أن الحضارة العربية هي حضارة إسلامية ، وضربنا هناك امثلة من شواهدها . نضيف هنا من حياة العامة من العرب ، مسلمين وغير مسلمين ، أمثلة من المعايير القيمية الحضارية التي تفرق بين ما هو مقبول اجتماعيا وما هو مرفوض ، المعترف ـ علمياً ـ بانها شواهد ومميزات الانتماء الحضاري .

٨٨ ـ في أنفسنا نرى أنّ أيّ إنسان عربي ، مسلماً أو غير مسلم ، لا يكاد يكفّ طوال يومه عن الحكم بمقاييس حضارته على ما لا حصر له من الأحداث الصغيرة ، أي التي يحكم في أمرها تلقائيا معبراً عن مكنون شخصيته . فالكذب « حرام » حتى لو كان أبيض. والقسوة «حرام» حتى على الحيوانات ، والسخرية « حرام » حتى ممن يثيرها ، والحكم التلقائي على بؤس مخلوق بائس هو « حرام » ، ويؤكد بأنه « والله حرام » . . والظلم « حرام » . والحصول على اموال الغير بدون حق ، حتى برضاء هذا الغير « خدعوه والله ده حرام » . وعدم التكافؤ بين الزوجين سنّاً « واللّه حرام » ، والشفقة بصبية مشغولين بعمل شاقّ عليهم يعبر عنها العربي بقوله التلقائي « والله حرام » . . وما يقال تلقائيا ، نصحاً أو عتابا أو احتجاجا ، على المستعلين أو المغرورين أو المفترين أو المستبدين هو « يا ناس حرام عليكم » . . وأذا اعترض شخص مَن لا يعرفه ، يمازحه ،

فاضطرب الغريب ، قيل لـه تلقائيـا : «.يا شيـخ سيبه ، حـرام عليـك » . . وإن فقـدت الأم ابنهـا « فيـا حـرام » . . إلى آخـر عشرات الألوف بـل ربما المـلايين من الاحـداث الصغيرة التي لا تكفّ عن المرور بحياة العـربي يُقيمها حـين لا يقبلها ، وقبـل أن يعرف اسبابها ، وبدون أن تكون له صلة مباشرة بهـا ، وحتى لو كـان حادثـاً مرحـاً . . بانها « حـرام » . ثم يفصـح عن المصـدر الإسلامي لذلك المعيار القيمي حين يقول مؤكدا مذكرا : « والله حـرام » . ولا يعلق بهـذا ابـدا عـلى الاحـداث التي يقبلهـا لأن إحدى قيمنا الحضارية ايضا هي أن كل ما هو ليس حرام مباح .

يستـوي في هـذه الأحكـام العـربي المسلم وغـير المسلم ، الشاب والكهل والشيخ ، ساكن المدن والمقيم في القرى والجـائل في الصحارى ، الرجال والنساء ، اخترناهـا ـ أولاً ـ لأن الانسان العربي يرددها بدون أن يختـارها مـذهبا ، وثـانيا : لأنها أحكـام تصدر بدون تحضير أو دراسة أو رجوع إلى المراجع ؛ تصدر عـلى السجية . وثالثا : لأنها أحكام لا تصدر ضد أحد ولا يرجى منها أن تكـون ملزمـة لأحـد ، ولكنهـا تعبـير تلقـائي عن الشخصيـة العربية في مـواجهة مـوقف ليست هي طرفـا فيه . رابعـا : لأنها أحكام سابقـة على أيـة قواعـد سلوك وضعية ، وقـائمة فـوق أية قواعد سلوك وضعيـة ، وباقيـة بعد أيـة قواعـد سلوك وضعية ، يضمرها في ذاته حتى الذي يخالفها جهـراً . خامسـا لأنها معايـير

حضـارة المجتمع العـربي تعبر عن ذاتهـا من خلال مـا ينطـق بـه الأفراد من احكام .

وما الجديـد في هذا ؟ . . إن لكـل حضارةٍ ضـوابط سلوك تعبر عن ذاتها من خلال ما ينطق به تلقـائيا الأفـراد من أحكام . لكلّ حضارة ذلـك التعبير المتـداول في كتب الاجتماع الغـربية : « تابو » أيْ ضابط تحريم ! هو كذلـك ، فنحن لا نأتي بجـديد . إنما نريد أن نؤكد من جديد ما لم نكفّ عن تأييده على مدى ربع قـرن أو يزيـد من « أن الإسلام هـو الهيكل الأسـاسي للحضارة العربية » .

لقد كانت تلك المعايير القيمية في أول عهد العرب بالإسلام من قـواعد النـظام العام المفـروضـة يلقى من يخالفهـا جـزاءه . وشغل ردها إلى مصدرها الإسلامي ، وشرحُها ، مكاناً ملحوظـا في المـذاهب وآراء المجتهدين . ومـا زال العـرب مسلمـين وغـير مسلمين يلائمون بين أحكـامها ومـا يريـدون حتى تحوّلت خـلال تلك الملاءمة إلى ضوابط اجتماعيـة للسلوك ، بالـرغم من أن قد كف الجـزاء وقفل بـاب الاجتهاد منـذ قرون . فيستنكـر النـاس الخروج عليها بقـولهم « حرام » أو « والله حـرام » معبرين بـدون وعي عن أصلهـا الاسـلامي . فنقـول أنها قـد دخلت في نسيـج التكـوين الحضاري العـربي فهي الآن عُـرف أو تقـاليـد أو آداب نسميها إسلامية إن شئنا ، أو عربية إن شئنا ، لأنها بالنسبـة إلى الحضارة العربية مترادفان . وعلى الـذين يبحثون عن التـراث في

كتب صاغها أسلافنا أن ينتبهوا إليه في أنفسهم . فالماضي لا يعود ولا يمكن إعادته : ﴿ لكل أجل كتاب ﴾ (الرعد : ٣٨) إنما تحمل الحضارة التراث ، وليس ما كتب عنه ، من جيل إلى جيل : فتراث أية أمة هو كل ما بقي صالحا للحياة منذ سالف الزمان ، وليس كل ما كتبه عن حياتها السلف الصالح .

إذن ، لا تحتاج الأمة العربية الى تهيئة معنوية او نفسية لقبول النظام الإسلامي إذ هي مهيأة حضارياً .

٨٩ ـ وهكذا نرى بوضوح أنه ، إذا صدقت الدعوة وحسنت النية ، وقيل للدعاة الصادقين إلى دولة إسلامية ، إن إقامة النظام ممكنة بلا ريب ، ولكن على أية أرض تقوم ؟ إذ لا بد لكل دولة من أرض محددة ، وما هو الشعب الذي سيقيمها ؟ إذ لا بد لكل دولة من شعب معين ، فلن يجد الصادقون أمةً من أرض محددة وشعب معين مهيأة لقبولها أكثر من الأمة العربية .

فإن عقدوا العزم على إقامتها لا تواجههم إلا صعوبة تاريخية وهي صعوبة جدّية ولكنها غير مستعصية . إن الشعب العربي معتدىً عليه من خارجه اغتصاباً واحتلالاً وهيمنة وتبعية . ومعتدى عليه من داخله قهراً وظلماً وإذلالاً واستغلالاً . إنه يعاني من تناقض أساسي بين واقعه وحاجته يتمثل في أن ليس لكل ما هو متاح في أمته من أسباب التحرر والتقدم متاحاً له ليتحرر ويتقدم ، لأنّ العدوان الخارجي يسلبه إمكانات مادية وبشرية هو

صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته ، فيحول دون أن يطوّر حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقلّ ، ولأن العدوان الداخليّ يسلبه القدر الأكبر مما أفلت من العدوان الخارجي فيستأثر به من دونه احتكاراً واستغلالاً ، ثم يفرض عليه تلك القسمة الضيزى بالقهر والظلم والإذلال ، ويحول دون ثورته بما يبقيه عليه من جهل وفقر ومرض فيبقيه عاجزاً عن استرداد إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته فلا يستطيع أن يطور حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل . وأن العدوان الخارجي والعدوان الداخلي حليفان عليه يحقق كل منهما بعدوانه ما يمكّن الآخر من العدوان ولو لم يكونا متحالفين . وأن العصر لَيلقي عليه كل يوم دروساً صارمة . اليقين فيها أن لا أمل ، لا أمل على الإطلاق ، في أن يتقدم حرية ورخاء بقدر ما هو متاح في أمته إلا بأن يجاهد أعداءه جميعاً فيسترد حريته ، ويقيم وحدته القومية . وأنه ليتعلم كل يوم أن البشرية قد دخلت عصر الإنتاج الكبير والدول العملاقة ، وأن مصير الدول العربية التي تجسد تجزئة الأمة أن تحتمي ، راغبة أو كارهة ، بمظلة التبعية السياسية ، لدفع خطر العدوان والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع ، وأن تدفع من حرية الوطن أثماناً باهظة لمن يحميها أو يغذيها . يحميها ولو من بطشِه ذاته ، ويغذيها ولو من ثروتها ذاتها . وإن المعتدين لمعروفون بأسمائهم ودولهم ونظمهم . . .

إذن ليس الشعب العربي في حاجة ـ في هذه المرحلة من

تاريخه ـ إلى غير حديث صادق ودعوة حارة إلى الثورة العربية التي تحرره شعباً ووطناً ليقيم دولته ، حينئذ ـ وليس قبل ذلك ـ يكتمل تهيؤ الأمة العربية معنوياً ونفسياً وثقافياً وتاريخياً لتلقي وقبول الدعوة الى أن يكون نظام دولة الوحدة إسلامياً . ولسنا نشك لحظة في أنها ستقبله ، لأن الأمة العربية هي أمة الإسلام ، وإنجاز ثورته ، وحاضنة حضارته ، وحاملة رسالته ، إلى كل شعب يقبلها بدون إكراه في أية دولة من دول الأرض .

وهذا ما فطنت إليه جماعة الاخوان المسلمين بإرشاد قائدها الشهيد حسن البنا . فبعد أن كان قانون « الاخوان المسلمين » الاول ، يتضمن هدف « تقوية روابط التعارف والإخاء بين الشعوب الإسلامية كافة بالتأليف بين قلوبهم والعمل الدائب على إزالة أسباب الفرقة والانقسام من صفوف المسلمين » عاد الإخوان المسلمون بعد تسع عشرة سنة (١٩٤٨) من النمو والخبرة ، فأضافوا إلى قانونهم هدفاً محدداً هو : « تحرير وادي النيل والبلاد العربية جميعاً ، والوطن الإسلامي بكل أجزائه من كل سلطان أجنبي ، ومساعدة الأقليات الاسلامية في كل مكان ، وتأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً ، والسير إلى الوحدة الإسلامية » .

الهروب إلى الماضي

٩٠ ـ في الوطن العربي حركة قومية تتحدث إلى الشعب العربي حديثاً صادقاً عن وحدته القومية وتدعوه دعوة حارة إلى

الثورة العربية ضد أعدائه جميعاً ليتحرر شعباً ووطناً ويقيم دولته الواحدة ، وتحاول أن تستخدم كل أسلحة العصر من علم ومناهج ونظريات ومنظمات وخطط وأدوات لحشد الشعب العربي وتنظيمه وانتصاره في معركة ضارية ضد أعداء متعددين يستعملون في قهرها الأسلحة ذاتها ، وما هو أكثر منها أثراً . وما تزال الحركة القومية متعثرة ، ما ان تنتصر حتى تهزم ، وما ان تتقدم حتى تتراجع ، ولكنها لم تهرب أبداً من ميدان الصراع ، لأنها تعلم تماماً أن تلك معارك مؤقتة وجزئية في حرب طويلة وشاملة لا بديل فيها عن النصر العربي . . .

فيترحم بعض الظالمين على المناضلين من أجل تحرير أمتهم ووحدتها الذين فقدوا جذورهم وراحوا يلتمسون أسباب القوة عند الغرب ويستوردون منه أفكارهم وأساليبهم وينسون أن الأوروبيين هم الذين استعمروا بلادهم وأذلوا قومهم وحطموا حضارتهم عامدين ، وأن مفكري الغرب قد أضلّوهم أولاً ، ويضللونهم اليوم ، ولن يكفّوا عن تضليلهم إلى يوم يبعثون ، لأنهم بهذا التضليل سادوا وبهذا التضليل يسودون وأن السادة لا يَصدُقون مع العبيد أبداً . ونواجه بدعوة عاطفةٍ حيناً ، عاصفةٍ حيناً آخر ، غاضبة في كل حين : أن عودوا إلى تراثكم تعرفوا كل شيء ، فقد سبق أسلافكم الغرْبَ إلى معرفة مْا تحاولون معرفته لو كنتم تعقلون . .

لبيكم إن كنتم صادقين عطفاً .

ولنتفق ، أولاً ، على أننا راغبون في أن نعود إلى تراثنا ، لا لنعرفه فقط بل لننمّيَهُ ، وهل يستطيع أحد ، حتى لو رغب ، أن يجتث جذوره ، وينسلخ من تراثه؟ قد يغالط نفسه ، ولكنَّ تراثه يبقى فيه . إن بقاء التراث في الانسان هيكلاً لشخصيته ومصدَر استوائها ومنبَع قوّتها ، هو أحد أسباب اهتمام القوميين بدراسة الأمة ، والدفاع عن وحدتها ، وهو الضوء الذي أثار مداركهم فعرفوا ما يرددون : إن وحدة تاريخ الأمة يحدد وحدة مصيرها ، لو كنتم تعلمون .

ولنتفق ثانياً ، على أن الأوروبيين المستعمرين الذين قضوا قروناً طويلة في « عز » السيادة على العالم سيحتاجون إلى وقت طويل ، وإلى دروس صارمة ، ليتعلموا المساواة بين البشر . إن التحرر من الاستعمار الأوروبي ، واسترداد سيادة الشعب العربي على وطنه ، هو الذي يعدّ له القوميون ما استطاعوا من قوة تلقنهم دروساً صارمة ، ليتعلموا أننا وهم ، في البشرية متساوون .

ولنتفق ، أخيراً على أن بعض القضايا العلمية والفكرية التي ينقلها عنهم القوميون قد طرحها وناقشها أسلافنا من الأئمة والعلماء والمتكلمين على أوسع نطاق قبل بداية الألف الميلادية الثانية . وكانت لهم فيها مذاهب ومدارس وصراعات وصلت إلى حد القتل والقتال انتصاراً للفكرة . ونعرف أن كثيراً من أسلافنا قد سبقوا كثيراً من مفكري أوروبا إلى كثير من الأفكار

والنظريات . نعرف أن محيي الدين بن عربي قد سبق اكهارت إلى معرفة « وحدة الوجود ». وأن الغزالي سبق ديفيد هيوم إلى معرفة « السببية ». وأن ابن رشد سبق وليم جتنر إلى معرفة « المنفعة ». وأن ابن جبير الاندلسي سبق سبينوزا إلى معرفة « وحدة المادة والروح ». وأن الفارابي سبق داروين إلى معرفة « التطور ». وأن ابن سينا سبق ديكارت إلى معرفة « الآنية ». وأن ابن خلدون سبق ماركس إلى معرفة « المادية التاريخية »... الخ . ونعرف أنه منذ القرن التاسع الميلادي ، وقبل أن يسجن الأوروبيون غاليليو بسبعة قرون ، كان كل من ابن خرداذبه ، وابن رسته ، والمسعودي قد اكتشف أنّ الأرض كروية ، واستنبط ابن سينا فكرة عن الجاذبية ، وتولّى البَيْروني قياس محيط الأرض هندسياً ... الخ . ونعرف أن أسلافنا قد اخترعوا الرقّاص ، ورسموا الخرائط ، وأنشأوا صناعة الطبّ والصيدلة ، وابتكروا الصِّفْر ، وعلّموا الناس الجبر واللوغرتمات (ما تزال في اسمها اللاتيني ، الذي نكتبه بحروف عربية ، تنبىء بمبتكرها ومعلمها الأول الخوارزمي) ... الخ . بل نعرف أن إخوان الصفا كانوا في دراساتهم الفلكية قد اسموا يوم الأحد « يوم الشمس » ويوم الاثنين « يوم القمر » ويوم الثلاثاء « يوم المريخ » ويوم الأربعاء « يوم عطارد »، ويوم الخميس « يوم المشترى » ويوم الجمعة « يوم الزهرة » ويوم السبت « يوم زحل » فترجمها الأوروبيون وأطلقوها أسماء لأيام الاسبوع ، ولم تزل .

كـل هذا نعـرفه جيـداً ويعرفـه بعض الأوروبيين ويعتـرفون به .

ولكن المسألة كلها ليست هنا . إنما المسألة هي أننا كـما حملنا بذور المعرفـة عمن سبقونـا ، ونمّيناهـا ، ثم نقلناها إلى أوروبا ، تلقـاها الأوروبيـون فَنَمّوهـا ، فـإذا بنـا نلتقي بهـا مـرة أخـرى متــطورة ، مصقـولــة ، مبلورة ، مـرتبــة ، مبـوبــة ، أغنى في المضمــون ، واتقن في الصنعـة . نحن إذن لا نـنهــل من مـورد للمعرفة متطفلين عليه ، بل نحن ، مثل كل الأمم التي أسهمت في التقدم الحضاري ، شركاء في التراث الانساني ، ومن حقنا أن نستفيـد منه إذا أردنـا أن نعود إلى تـراثنـا لننميـه ، ثم نقـدم إلى البشرية مرة أخرى إضافة إلى ما يقدّمه الآخرون .

هذا من ناحية

ومن ناحية أخرى فإن العودة إلى تراثنـا ليست كلمة تقـال ، بل جهداً يبذل في معركة ضارية نخوضها ضد الـذين يريـدون أن يقـطعوا جـذورنا وأن يسلخونا من ذلك التـراث . والعبـرة هنـا ليست بـالمقدرة عـلى اجترار التـراث ولكن بالمقـدرة على إنمـائه . وتلك معـركة لن ننتصـر فيها إلا بـذات الأسلحة متقنـة الصنـع ماضية الأثـر التي تدور بهـا معارك العصـر . إن إعجابنـا ببطولـة المبـارزين يلتحمون في قتـال مباشـر لا يعني أن نواجـه طـائـرات الفانتوم بـالخنـاجـر . كذلـك إذا كنا نـريد أن نحـافظ على تـراثنا ونـنميـه ، فـإننـا لا نستـطيـع هـذا بـالهـروب إلى مخـازن السلف

الصـالح ، بـل نستطيعهُ فقط عندمـا نقبل التحـدي الحضـاري ونخوض صراعاته بأدواته .

مثلاً :

قـال الله تعالى : ﴿ واعـدوا لهم مـا استـطعتم من قـوة ومن ربـاط الخيل ﴾ (الانفال : ٦٠) فهل إعداد القـوة المستطاعـة هو الأمـر الملزم ، أو رباط الخيل ؟ لقد كان رباط الخيل أقوى نماذج طـاعة أمر الله في الإعداد للقوة ، فهل مـا يزال كـما كان ؟ وهـل يرهب عدواً اليوم ؟ أو أن طاعة أمـر الله لا تتم ـ اليوم ـ إلا بـأقوى مـا نستطيع من أسباب القوة الرهيبة ، الفكرية والبشرية والتنـظيمية والبرية والبحرية والجوية . . . الخ ؟ وهل نعد الآن القادة العلماء بأسلحة الحرب الالكترونية ، أم يكفينا ما قالـه الإمام ابن تيميـة وهو يحرض ويقود الجند المتطوعين دفاعاً عن سـورية « العـربية » ضد غزو التتار « المسلمين » ؟

ثم إن تراثنا جميعا خالٍ مما يشبه مـا نحن فيه : فمنـذ القرن الثامن عشر ـ على نطاق واسع ـ أوجد الأوروبيـون الرأسمـاليون صيغة لاستعباد الشعـوب والأمم . الغزو حـرباً أو الهيمنـة بدون حـرب ، لنزح ثـروات المستعمـرات ونقلهـا إلى دولهم في صـورة مواد خام أو بضائع أو أمـوال أو أرباح ، وتسخـير قوة العمـل في الشعـوب المستعمرة لخـدمة التقـدم في بلاد الغـالبين . ونعـاصـر ـ اليـوم ـ فـرض التبعيـة عن طـريق مؤسسـات علميـة وثقـافيـة وصناعية وتجـارية ومـالية بـدون حرب . . بـل في بعض الأوقات

بناء على طلب نفر من التابعين . . فما الحل ؟ . . وهل له سابقة في التراث ؟

ثم ألا يتذكرون ؟

لقد بعدنا عن تراثنا يوم أن تستر الاستبداد بالدين ، وأصبح للأحاديث الموضوعية وللإجماع المصطنع ، وللقياس الخاطىء ، وللمذاهب الخاصة ، قدسية النص القرآني . وأطلقت الأحكام من حدودها في الزمان والمكان ، وتحولت دولة المسلمين إلى دولة « كهانة » يسوسها نفر من العجزة يسمونهم الخلفاء أو أمراء المؤمنين ، يلقّنهم نفر من الجهلة يقال لهم « رجال الدين » ما يضفي الشرعية على ما يريد نفر من القادة المستبدين يستخدمون الأولين والاخيرين ، فتجمّدت المذاهب في الشريعة على مضامين كسبتها في مراحل تاريخية سابقة فأصبحت قاصرة عن أن تُوَفِّيَ بالحلول الصحيحة لمشكلات الحياة في مراحل تالية ، فقام جمودها عائقاً في سبيل التطور الذي هو حصيلة حرّية فاعلة .

اجتهد كهنة الاستبداد فقالوا لا يجوز الاجتهاد . لو صحت المقدمة لبطلت النهاية . ولو صحت النهاية لبطلت المقدمة . وحين أرادوا أن يفرضوا على المسلمين مذهباً ناقضوا أنفسهم ، فقد اختاروا المذهب الذي ينسب إلى الامام أبي حنيفة من بين أحد عشر مذهباً (الحنفي ، والمالكي ، والشافعي ، والحنبلي ، والزيدي ، والجعفري ، والأوزاعي ، والثوري ، والليثي

والظاهري ، والطبري). ويتميز المذهب الحنفي عن المذاهب الأخرى بالتوسع في الاخذ بالرأي (الاجتهاد)، وبأنه مذهب لم يضعه أبو حنيفة ، بل وضعه معه ومن بعده جماعة من تلاميذه أشهرهم أبو يوسف ومحمد وزفر ، ثم بأنه قد وضع نتيجة حوار بين عديدين يجلسون إلى الامام ويناقشون ما يعنّ لهم من مسائل ، حتى إذا ما انتهوا إلى رأي في مسألة دوّنها أحدهم ، ثم جمعت المدوَّنات فيما بعد . فكأنهم حين اختاروا مذهباً وفرضوه استبداداً بالرأي ، اختاروا المذهب الذي يرفض الاستبداد بالرأي . فلو طُبق عليهم المذهب الحنفي لبطل رأيهم . وكل استبداد ينطوي بالضرورة على تناقض مفضوح .

وما زالوا يستبدون بنا حتى أوهنوا قوانا الفكرية وأضعفوا إرادتنا الفعلية ، ودربونا على الضعف ، فأصبحنا مستضعفين . فانقضت علينا شعوب متحررة الفكر ، نافذة الإرادة ، طاغية القوة ، باغية القصد ، فلم نستطع لهم دفعاً ! فاستولوا علينا أرضاً وبشراً، وأقاموا بيننا وبين العودة إلى تراثنا حاجزاً من نظامهم الربوي العدواني ، فهل يتركون لنا حريَة العودة إليه أم أن علينا أن نحطم ما أقاموه حائلاً بيننا وبينه ويكون التحرر هو البداية ؟

هل يصح قول آخر ؟ هل يصح القول إن شعباً عربياً مسلماً يقيم وهو متحرر صرحاً حضارياً ثم يتخلى عنه بدون إكراه . أليس هذا ظلماً بيّناً للتراث ؟

٩١ - لا جدوى ، إذن ، من الهروب إلى الماضي ، فهو محال . ومن ضروب الهروب إلى الماضي المحال أفكار الأمة العربية وجوداً ، والعودة إلى الروابط الشعوبية أو القبلية الدارسة ، ومنها استنكار القومية انتماء والعودة إلى أنماط الدول البائدة . وهو ما يفعله الذين يناهضون العروبة بالإسلام ، فيستعدون الشعب العربي المسلم ، ويختلفون تناقضاً من عندهم بين أمة العرب وأمة المسلمين ، ويحرفون الكَلِم ، فلا يفعلون إلا أن يظلموا الشعب العربي فيصدوه عن دعوتهم ، ويظلموا أنفسهم كمسلمين بما يفترون كذباً ، فلا يصدّقهم أحد ، ولا يثق بهم أحد ، فيحيلون الدعوة إلى الدولة الإسلامية الممكنة دعوة إلى دولة مستحيلة . ﴿ وَمن أظلمُ ممن افترى على الله كذباً أو كذّب بالحق لمّا جاءه ﴾ (العنكبوت : ٦٨) . صدق الله العظيم .

ولكن لماذا ؟

الجواب آتٍ .

الفصل الثـاني

المنافقـون ؟

لماذا المنافقون ؟

٩٢ ـ المنـافقون ، في لغـة القرآن ، هم الـذين يخـادعـون الله والنـاس ويتظاهـرون بالاسـلام . قال تعـالى في كتابـه الكريم : ﴿ إن المنافقين يخـادعون الله وهـو خادعهم ، وإذا قـاموا إلى الصـلاة قامـوا كُسالى يراؤون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا . مذبذبـين بين ذلـك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ، ومن يضلل الله فلن تجـد لـه سبيـلا ﴾ (النسـاء : ١٤٢ ، ١٤٣) . وقال :﴿إذا جاءك المنافقون قـالوا نشهـد إنك لـرسول الله والله يعلم أنـك لـرسـولـه والله يشهـد إن المنـافقـين لكـاذبـون﴾ (المنافقون : ١) . في هذه الآية الأخيرة يعلمنا القرآن أن النفاق ليس متوقفا على صدق أو كذب الإخبار عن الغـير بل هـو كذب الإخبار عن النفس . فلقد شهد المنافقون أن محمدا رسول الله ، وهو صدق ، ولكنهم كذبوا فيما اخبرت بـه شهادتهم عن أنفسهم

إذ لم يكونوا مصدقين ،وبه شهد الله تعالى . وفي الآية الأولى يعلمنا القرآن أن مطلق الكذب في الإخبار عن النفس ليس نفاقا ، وإنما يصبح نفاقا حين يقصد به خداع الناس وتضليلهم . وتخصص الآية فتضيف إلى كذب الإخبار عن النفس بقصد خداع الناس أن يكون الخداع المقصود منصبّاً على موقف صاحبه من قضية يهم الناس معرفة حقيقة موقفه منها .
بناء على هذا الذي يعلمنا القرآن إياه نستطيع أن نقول ان المنافقين عامة هم أولئك الذين يجهرون بما يرضي الناس يبغون مَرْضاتهم وهم يخفون غير ما يجهرون به ، يبغون خداع الناس بإخفاء مواقفهم من قضية للناس مصلحة في معرفة مواقفهم منها ، فيبقون مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء .

جمع الله المنافقين والكافرين في حكم الدين فقال تعالى : ﴿ إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعاً ﴾ (النساء : ١٤٠) . ومع ذلك ، لو تصورنا الجحيم هاوية من طبقات ، كل منها أسفل الأخرى وأشد سعيراً لكان مصير اعداء الله من الكافرين إلى الطابق « قبل الأسفل » من الهاوية . أما الطابق الأخير ، الأسفل ، الأشد سعيراً ، فإليه مصير أعداء الناس من المنافقين . قال الله تعالى في محكم آياته : ﴿إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ﴾ (النساء ١٤٥) .

كيف يكون النفاق أشد من الكفر ؟ . . لذات الحكمة التي كانت بها الفتنة أشد من القتل (البقرة : ١٩١) . وهي حكمة

متصلة بصلاح الأفراد للحياة وصلاح الحياة في المجتمعات . ذلك لأن الله قد قال : ﴿ إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد ﴾ (ابراهيم : ٨). وقال : ﴿ ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين ﴾ (العنكبوت : ٦) . وقال : ﴿ فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ، ومن ضل فإنما يضلّ عليها ﴾ (يونس : ١٠٨) وقال : ﴿ من عمل صالحا فلنفسه ، ومن أساء فعليها ، ثم إلى ربكم تُرجَعون ﴾ (الجاثية : ١٥) . وقال : ﴿ إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها ﴾ (الإسراء : ٧) مع كل هذا ، ومثله كثير في القرآن ، لا يبقى مجال لالتماس حِكَمِ الأَحْكام إلا فيما تصلح به حياة البشر فرادى ومجتمعين .

ولقد تختلف مصالح البشر من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان ولكن تبقى للبشر في كل زمان ومكان مصلحة ثابتة لا تتبدل : مقدرتهم على أن يعرفوا معرفة صحيحة مصالحهم ليستطيعوا أن يعملوا صالحا . من هنا نستطيع أن نتبين ، كما نرجو ، فارق الجسامة بين الجرم يصيب مصلحة في زمانها ومكانها فيتلفها ، وبين الجرم يصيب مقدرة الناس على معرفة مصالحهم معرفة صحيحة فيعوقها أو يعطلها . وطبيعي أن إعاقة مقدرة الناس على معرفة مصالحهم معرفة صحيحة أو تعطيلها سيؤدي إلى إعاقة وإتلاف مصالح كثيرة غير قابلة للتقدير أو التعيين . وبالتالي ، فإن الجرم الذي يعوق أو يعطل مقدرة الناس أشد جسامة بما يؤدي إليه من إعاقة وإتلاف مصالح كثيرة

وإن لم تكن متعينة أو مقدرة لأنه يشملها ويزيد . فالفتنة تؤدي إلى القتل وغيره من المفاسد .

والنفاق يشجع على الكفر وغيره من الكبائر . وبينما يكون المجني عليه في القتل فردا معينا ، ويكون المجني عليه في الكفر هو الكافر نفسه ، تكون الفتنة والنفاق جنايتين على كل الناس ، على المجتمع ، لا يعرف أحد مقدَّما مَنْ وكم من الناس سيكونون ضحاياها ، وهل سيكون الضحايا من الأبرياء أو ممن يستحقون ما أصابهم . لهذا يقول الله تعالى : ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ (الأنفال : ٢٥) .

على أي وجه يكون النفاق جناية على المجتمع ؟ وإلى أيّ مدى ؟

٩٣ ـ على مدى أكثر من ربع قرن كنّا نجتهد في الكشف عن قوانين تطور المجتمعات . ونضرب لها الأمثال ، فنصيب أو نخطيء ، ولكنّا ـ في الحالتين ـ كنا نحاول أن نضع بين أيدي ابناء هذه الأمة ما نعتقد أنه يفيدهم في أن يأخذوا أمرهم بأيديهم وألا يتركوا مصير أمتهم للصدفة . صدفة الانتصار أو صدفة الهزيمة ؛ أو على الأقل ما يوفر عليهم ما يهدر من وقت وجهد في محاولات التجريب ، وما يصاحبُ التجريب في حياة البشر من عذاب وتعذيب . وكان من بين ما طرحناه وكررنا طرحه ما نعود إليه لنؤكده :

إن المجتمـع ، أيّ مجتمع ، هـو مجموعـة من الناس مختلفـو الأعمار والذكاء والمعرفـة والمقدرة عـلى العمل ، يعيشـون معا في ظروف خاصة بهم ، مشتركـة فيما بينهم . (إن يكن مجتمـع دولة فـوطنه قـاصر عليـه ، مشترك فيـما بين افـراده ، وهي الصـورة المعاصرة الغالبة) . وأن بكـلّ من أولئك النـاس حاجـات إلى ما يحفظ النفس من مـأكـل ومشـرب ومسكن وعـلاج ، ومـا ينمّي موهبته من علم ومهارة ، وما يكمل به حياته ويجملهـا من روابط وعـواطف وقيم روحية وفنيـة . وأن الناس في كـل هذا مختلفـون ايضا . وأن المجتمع ، أي مجتمع ، لا يملك ، بدون عدوان على مجتمـع غيره ، مصـدراً لإشباع حـاجات النـاس فيـه إلا مـوارده المتـاحة للنـاس فيه . مـوارده المادية ومـوارده البشـريـة . الأولى يسمونها الثروات الـطبيعية . والثـانية يسمـونها قوة العمـل . من ناتج التفـاعل بينهـما ، وبقدر هـذا النـاتـج ، تتاح للنـاس فرص حقيقيـة لإشباع حـاجاتهم . ولـما كانت تلك الحـاجات متجـددة دائـماً، ما أن تشبـع حاجـة حتى تقوم حـاجة أخـرى، بالإضـافة إلى الحـاجـة الـدائمـة إلى مـا يحفظ النفس من مـأكـل ومشـرب ومسكن ، فإن حاجـات الناس في المجتمـع ، أيّ مجتمع ، تـزيد عـلى ما هـو متاح لإشباعها في زمـان معـين . وهـو مـا يعني أن الإشبـاع الكامـل والنهـائي لحـاجـات النـاس في المجتمـع ، أيّ مجتمـع ، مستحيل . فـلا يكون للنـاس في أي مجتمع سبيـل إلى اطّـراد اشباع حـاجاتهم المتجـددة أبدا إلا اطّـراد زيادة إنتـاجهم بالعمل الذي لا يتوقـف أبدا . وهذا هو التطور الاجتمـاعي ، أو

مـا يقال لـه التقدم . التقـدم من الفقـر إلى الغنى . من عبـوديـة الحاجة إلى حرية الإشباع . من الإرادة غير متحققة المضمون إلى الإرادة متحققة في مضمونها .

مصـير كل مجتمـع إذن متوقف عـلى مقدرتـه عـلى التـطور . ولكن التـطور الاجتماعي لا يتم اعتبـاطا . ولا يـأتي ثمرة لكـل جهـد مبذول بـل يأتي ويـطرد بقدر مـا يتفق الجهد البشـري مـع قانونه . نعني قانون التطور الاجتماعي . وقانونه ثلاثي الحركة :

أولا : إدراك المشكـلات الاجتماعيـة (احتياجـات الناس) كما هي بدون إخفاء أو تزييف كما يحسها الناس أنفسهم ، ثانيا : معرفة حل تلك المشكلات حـلا صحيحا ، وذلـك بمشاركـة كلّ فـرد في طـرح رأيـه فيـما يعتبـره حـلاً صحيحـا والأخـذ بـرأي الأغلبية . ثالثا : مساهمة كل فـرد قادر ، بـالعمل في تنفيـذ هذا الحـل ، لإنتاج مـا يشبع حـاجات النـاس من المـوارد المتـاحـة . المشكل فالحل فالعمل . هذا هو القانون . أما شـرط فاعليتـه في المجتمع فهو صدق إخبار كل فرد عن مشكلته . صدق رأي كـل فـرد في كيفية حلهـا . عمـل كـل فـرد في حـل كـل المشكـلات الاجتماعية .

لهـذا قلنا ، ونعيـد لنؤكد ، ان اشتـراك النـاس في معـرفـة المشكلات الاجتماعية بدون حدود ، واشتراكهم بـالرأي في حـل تلك المشكـلات بدون قيـود ، واشتـراكهم بـالعمـل حـلا لتلك

المشكلات بدون قعود ، هي ثلاث حركات لقانون واحد اسميناه قانون (الجدل الاجتماعي) . وأن أي عائق لهذا القانون جملة ، أو لحركة من حركاته ، سيعوق تطور المجتمع ذاته ويُبقي على مشكلات الحياة فيه بدون حل بكل ما يصاحب المشكلات من ألم وصراع ومعاناة . وإنه لمما يعوق فعالية هذا القانون ، قانون التطور الاجتماعي ، إخفاء الحقائق وكبت الآراء والبطالة من العمل . وضربنا أمثلة من اشغال الناس بمشكلات مصطنعة ، أو استنفاد جهودهم في العمل على تحقق حلول خاطئة ، أو شيوع التواكل والسلبية والهروب والبطالة فلا تجد حتى الحلول الصحيحة طاقة العمل الذي يحولها إلى واقع .

وهذا على وجه التحديد ما يفعله المنافقون في كل مجتمع .

٩٤ ـ أنهم يزيفون الواقع الاجتماعي ومشكلاته بما يكذبون في الاخبار عن معرفتهم ، ويزورون الحلول الممكنة لتلك المشكلات بما يكذبون في الاخبار عن آرائهم ؛ ويربكون العمل الاجتماعي بما يكذبون في الاخبار عن مقدرتهم على العمل الذي يحسنونه . وما ان يبدأ البناء الاجتماعي على أسس داخلتها اكاذيبهم حتى يتصدع أو ينهار ، مهدراً معه جهود الصادقين ، ليبدأ المجتمع تطوره من نقطة متخلفة كان قد ظن أنه تجاوزها إلى التقدم . هذا هو ما يفعله المنافقون . وهذه هي جرثومة النفاق التي يدسونها في نسيج المجتمع الحي فلا تلبث أن تهلكه . وهكذا

يعوق المنافقون تطور المجتمع بقدر ما يزيفون الواقع ، ويزورون الآراء ، ويهربون من العمل الاجتماعي المفيد ، فيصيبون مقدرة المجتمع على التطور في الصميم . ومن أراد أن يلتمس مثلا ، أو أمثلة ، فلينظر إلى حيث يشيع النفاق في المجتمعات التي يحكمها الطغاة والمستبدون . ذلك لأن دولة الاستبداد هي النموذج الكامل لدولة المنافقين . فهناك حيث لا يستمع المستبدّ إلا إلى ما يرضيه ، وحيث يشلّ الخوف مقدرة الناس على الجهر بالصدق خشية البطش ، يفشو النفاق ويتصدّر المنافقون . فترى أغلب موارد الدولة من ثروات وقوة عمل مهدرة في تنفيذ ما صاغه المنافقون نظرياتٍ وأفكاراً وبرامج وسياسات على ما يهوى سادتهم . يزعمون أنها حلول علمية مدروسة لمشكلات هم أدرى بها من أصحابها . وما يزالون سادرين إلى أن يفيقوا على واحدة من الكوارث التي لا بد أن تصيب دولة المنافقين . فإذا بِطاقةِ المجتمع قد استنفدت ، أو كادت ، في تنفيذ حلول خاطئة لمشكلات مصطنعة ، وأن مشكلات الناس لم تزل باقية كما كانت أو أشدّ حدّة . ولعلّهم ـ بعد ذلك ـ أن يعقدوا مؤتمراً لدراسة ظاهرة النِّفاق يكون المجال فيه متاحا إمّا للنكران وإما للإتقان . وإن كانت مؤتمرات الدنيا كلها لن تعفيَ حياة الناس من أعباء البداية من جديد .

٩٥ ـ وإن من المنافقين من أبناء أمتنا العربية من يناهضون الإسلام باسم العروبة فيستفزون الشعب العربي المسلم إلى درجة

يصبح معها في حاجة إلى الحديث عن العلاقة بين العروبة والإسلام . وإنهم لمنافقون لأنهم إذ يصدقون في الإخبار عن غيرهم حينما يشهدون جَهاراً أن الشعب العربي شعب مسلم يبغون مرضاتِه ، ربما ليقبلهم في مواقع القيادة منه ، يكذبون في الإخبار عن أنفسهم إذ يخفون مواقفهم من الإسلام تحت ستار من الشعارات والآراء . . والأفكار التي تنتهي جميعا إلى استبعاد الإسلام من حياة الشعب العربي حتى لو بقي مناسك وعبادات .

٩٦ ـ ولسنا قادرين ، في حديث محدود ، على تتبع كل صور النفاق الذي يخفي مناهضة الإسلام بالعروبة . وإن من أشكاله ما هو ظاهر السذاجة بحيث لا يستحق أن نتتبعه . من ذلك ـ مثلا ـ الاستعلاء على الإسلام بالعروبة ، والاستعلاء انفصال يمهد للاستغناء . يفاخر بعض العرب بأن قد كان الرسول منهم ، وكان القرآن بلغتهم ، وبأن في ذلك آيتين على أن الإسلام دين العرب ، وفضلهم على الناس كافة ، وأنهم قد استحقوا أن توضع فيهم الرسالة فوضعت . انهم ينافقون الشعب العربي يبغون مرضاته ربما ليقبلهم في موقع القيادة منه ، ولكنهم يجعلون من الإسلام ثمرة من ثمار حضارة ينسبونها إلى أمة عربية لم توجد قط . كأن العروبة هي الأصل ، وما كان الإسلام إلا فرعا . ونشهد أننا لم نقرأ ولم نسمع شيئا اكثر جهالة من هذا الذي اختاره بعض العرب أسلوبا لمناهضة الإسلام باسم العروبة .

وذلـك لأن الأمر عنـدنا عكس مـا يتـوهّمـون . إن الله يعلم حيث يجعـل رسـالتـه . هـذا حق . ومن الحق أيضـا أن الله قـد أرسل الرسول إلى حيث كان الناس في أشد الحاجة إليـه . نقول إلى اكثر الجماعات تخلّفا . وحتى الذين يعدّونه منهم بطلا تاريخيا عربيا يعـرفون أن الأبـطال يظهـرون حيث يكون النـاس في أشد الحاجة إليهم . نظرة واحدة تعود بنا إلى الخريطة البشرية في زمان الـرسالـة تكشف لنا أن كـل المجتمعات القبليـة حـول الجـزيـرة العربية وفي أطرافها كانت قد ارتقت نسبيا إلى ما يجاوز العلاقات القبليـة المتخلفـة لتنـدمـج القبـائـل في شعـوب مستقـرة أو شبـه مستقـرة . والشعوب اكـثر تحضرا من القبـائل . كـان الناس في مصر وما يليهـا غربـا جاوزوا المـرحلة القبلية وأصبحـوا شعوبـا مستقرين على أرض ينظمون العلاقات فيما بينهم على وجه جماعي لا تكاد تظهـر على سـطحه نتـوءات العلاقـات القبلية المتحللة . كذلك كان الأمر في الشمال حيث كانت الإمبراطوريـة الرومـانية قد قضت على التمرد القبلي وفـرضت على النـاس « التعايش » في ظل سيادتها لينتقلوا بذلك من الطور القبلي إلى الطور الشعوبي . وكـانت الامبراطـورية الفـارسية قـد فعلت الشيء ذاته فيـما يـلي الجـزيرة شـرقا . بـل ان المجتمعات القبليـة في اطراف الجـزيـرة المجـاورة للحبشـة وفـارس في الجنـوب ، والمجـاورة للفـرس في الشرق ، وللرومان في الشمال ، كانت قـد سرت إليهـا العدوى الحضارية من خلال التعامل ، فاستقرت ودخلت مرحلة التـطور من القبلية إلى الشعبوية . وقد سبق أن تحدثنا في هـذا تفصيلا .

المهم أنه من بين كل البشر المعروفين الذين عاشـوا عصر مـا قبل البعثـة لم يكن قد بقي متخلفـا عند الـطور القبلي بكـل علاقـاتـه الوثنية (تعدد الآلهة رمزا لتعدد القبائل) والعـرقية والعصبيـة إلا في الحجازوما يليـه ويحيط به من البـدو (الأعراب) . فـاستحقوا بحاجتهم إلى التطور أن يكون منهم وفيهم الرسول الذي لم يلبث أن حرر المؤمنين من التخلف القبلي وارتقى بهم إلى أن يكونوا في المدينة شعبا سيصنع منه التاريخ أمة .

وآتاه الله كتابا عربيا . ﴿ انا انزلناه قـرآنا عـربيا لعلكم تعقلون ﴾ (يـوسف : ٢) . فيقولـون لأن أولئك الأعـراب كانـوا فرسـان البلاغة . وإنا لنقول غير ما يقولون . لقـد كان أولئـك الأعراب يعـرفون حـروف لغتهم وكلمـاتهـا ويغتـرّون بمـا ظنـوا أنهم فيـه متفوقون . فجاء القرآن بلغتهم يتحداهم : ﴿ قل فأتوا بسـورة مثله وادعـوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صـادقـين ﴾ (يـونس : ٣٨) فكانت المعجزة التي كشفت عجزهم عما يمكن أن تؤديـه الحروف ذاتها ، الكلمات ذاتها ، من صيغ بلاغية لم تخطر لهم على بـال . فجرّدهم من السبب الوحيد لغرورهم الجاهلي . وما أصابـوا من بعد ، مما لا يزالون يفاخرون به من حضارة قومية اسهمـوا بها في تقدم الناس كافة ، إلا بعـد أن أمدهـم الإسـلام باسبـاب التقدم الحضاري . وما كانوا أمة عربية إلا به بعد أن كانوا أعرابـا . إن الاستعلاء على الإسلام بالعروبة منـاهضة « وأركسـة » والأركسة من أركس أي قلب إدراكـه . ثـلاثيـة : ركسـه يـركسـه أي ردّه

مقلوبا وقلب اوله على آخره فارتكس . وصدق الله العظيم حين قال في المنافقين : ﴿ فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا ، أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ﴾ (النساء : ٨٨) .

٩٧ ـ ومن أشكال مناهضة الإسلام بالعروبة ، نفاقا ، تفضيل بعضهم « الإسلام المستنير » والإشادة به والدعوة إليه . كأنّ ثمةَ إسلامين أحدهما مستنير يشهرونه والآخر مظلم لا يشيرون إليه . أما مصدر الضوء الذي وقع في ظنهم أن قد وقع على « إسلام » فاستنار واحتجب عن « إسلام » فأظلم ، فهو افكارهم وما يشتهون . فخلاصة موقفهم من الإسلام أن تحل أفكارهم محله في حياة الأمة العربية . ولو انصفوا أنفسهم لتحدثوا عن الاستنارة والإظلام في المذاهب والآراء واجتنبوا الإسناد إلى الإسلام . وأن يكونوا مسلمين على مذهب يرونه مستنيراً فعليهم أن يقدموه مذهبا على مسؤوليتهم في الصواب والخطأ ، ولا يقدموه على أنه الإسلام المستنير بما يترك مجالا للظن بأن ثمة إسلاماً غير مستنير . إلا أن يكونوا من المنافقين الذين يفضّلون أن يبقَوْا مذبذبين في ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء .

٩٨ ـ غير أنّ من أشكال النفاق الذي يناهض الإسلام بالعروبة ما هو أكثر إتقانا ، وبالتالي اكثر خطورة . هو أكثر إتقانا لأنه مصوغ في قوالب فكرية جادة ، أو تبدو جادة ، في

البحث عن حلول صحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية . والجدية الفكرية تستدعي الاحترام . وهي تقدِّم إلى الناس في وطننا العربي ما يغريهم طريقا إلى مستقبل أفضل ، والمستقبل الأفضل يستدعي القبول . وهي لا تعرض للإسلام إنكارا أو قبولا ، وهو ما قد يرضي عامة المسلمين الذين لا يرضيهم الجدل حول ما استقروا عليه من عقيدة . إنها أشكال واضحة العطف على العروبة غامضة الموقف من الإسلام . وهنا في هذا الغموض ، قد يكون عش النفاق : إذ ما دامت علاقة الإسلام بالحياة الأفضل مطروحة للحديث ، فإن ترشيح طرق أفضل للحياة ، ثم الصمت عن الإسلام هو ـ في نهاية المطاف ـ ايهام الشعب العربي بالثقة في إمكان تحقيق مستقبل أفضل بدون حاجة إلى الإسلام .

اخطر تلك الاشكال ، واكثرها اتقانا ، ما يقال له « العلمانية » .

قصة « العلمانية »

٩٩ ـ « العلمانية » نزعة ترى ، أو تعمل على ، ما يقال له « الفصل بين الدين والدولة » . ولما كانت كلمة « الدين » غير ذات دلالة محددة على دين معين ، بل تطلق تجريداً على كل ما هو دين ، أو كل ما أسماه اصحابهُ أو منكروه ديناً ، بلا تفرقة ، ولما كانت كلمة « الدولة » قد اختلفت دلالتها على مدى العصور

فأطلقت على الأسر الحاكمة ، وأطلقت على الحكم ذاته ، ثم هي في العصر الحديث تطلق على مجموعة من العناصر المادية والمعنوية والبشرية ، تؤلف معاً واقعاً معترفاً به (سنعني بها السلطة في هذا الجزء من الحديث إلى أن نعود إليها تفصيلاً) ، فليس ثمة غرابة في أن تكون كلمة « العلمانية » من اكثر الكلمات غموضاً . ومع ذلك فهي كلمة رائجة رواجاً كبيراً في الأدب السياسي . أما على مستوى الكلام المرسل أو الدعائي فقد يكون استعمالها من لوازم الاستعراض الذي يريد به بعض المثقفين الإيحاء بأنهم عالمون أو علماء ، أو أنهم ينتهجون العلم في التفكير أو التدبير أو الحركة ، أو من لوازم « الاستعباط » الذي يريد به بعض الهاربين من المشكلات الإيحاء بأن حركة الهرب تكتيك محسوب (الهروب من فلسطين عربية إلى فلسطين علمانية) .

ولعل مرجع الظن بأن كلمة « علمانية » قادرة على الايحاء بما يرضي غرور مستعمليها أو احلامهم ما يدخل في تركيبها من حروف كلمة « العلم » حتى لتكاد تنبىء بأنها مشتقة منها ، أو ذات صلة وثيقة بالعلم ، وهي ليست كذلك . لا علاقة البتّة بين « العلمانية » نزعة وبين « العلم » منهاجاً . والأصل اللاتيني للترجمة العربية ينفي مثل هذه الصلة .

أكثر من هذا غرابة ومدعاة لغموض دلالة كلمة العلمانية ما يوحي به استعمالها للتعبير عن نزعة « الفصل بين الدّين

والدولة » من أنها معارضة أو مناقضة للدين . وقد ساعد على شيوع وهم التناقض بين العلمانية والدين انها كانت ثمرة التيار الفكري العقائدي الجارف الذي أخرج أوروبا من ظلمات قرونها الوسطى وعرف باسم حركة التنوير . إذ أن كثيراً من فلاسفة التنوير وقادته الفكريين كانوا ماديين ملحدين : هوجو جروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) وتومس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) وديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) وجان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) وجيرمي بنتام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) وستيوارت مِلّ (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) وهربرت سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) . . . الخ .

هذا في حين أن جوهر حركة التنوير الأوروبي هو الثقة في مقدرة العقل على ادراك الحقيقة . وهو جوهر نثرت بذوره في أوروبا جماعة من الدارسين يسمونهم جملة « المدرسة الرشدية » نسبة الى الفيلسوف العربي المسلم ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٩٨) الذي نقلوا عنه فعرف الأوروبيون عن طريقه الفيلسوف الاغريقي أرسطو ، وفلسفته وشرحها . (ترجم الاسكتلندي ميخائيل سكوت (١١٧٥ ـ ١٢٣٤) اغلب اعمال ابن رشد إلى اللاتينية في الفترة ما بين ١٢١٧ و١٢٣٠) . وإذا كان الأوروبيون قد شاءوا ـ لأسباب لا علاقة لها بالإيمان أو الكفر أو الفلسفة ـ أن ينكروا ابن رشد حامل مشكاة النور إلى اوروبا المظلمة فإنه من غير المنكور أن من بين فلاسفة التنوير

وقادته الفكريين فلاسفة عباقرة دافعوا عن الدين بسلاح العقل وآمنوا ، ليستطيعوا أن يفهموا كما قال من قبل سان انسلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) . منهم ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) وليبنز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) وجورج باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) وجوزيف بتلر (١٦٩٢ ـ ١٧٥٢) وكانت (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) وهيغل (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) وهيرمان لوتز (١٨١٧ ـ ١٨٨١) . . . الخ .

والواقع أن حركة التنوير ذاتها لم تكن إلا امتداداً لما يسمى في تاريخ أوروبا ثورة الإصلاح الديني التي اندلعت في أوائل القرن السادس عشر وقادها مارتن لوثر الألماني الذي بدأ دعوته عام ١٥٢٠ ، وجان كالفن السويسري الذي بدأ دعوته عام ١٥٣٦ . ولقد كان الإصلاح الديني ثورة ضد احتكار الكنيسة في روما تفسير الإنجيل ومدّ قدسيته إلى المذهب الكاثوليكي ، ليصبح المذهب هو الدين . ولم يلبث الإصلاح الديني أن تطور ليصبح ثورة ضد تكبيل العقل بقيود الوحي كما يصوغه مذهب الكنيسة فيما سُمِّيَ بحركة التنوير ، ولم تلبث حركة التنوير أن تطورت إلى ثورة سياسية ضد استبداد الكنيسة بالسلطة ، فكانت العلمانية .

لقد كانت كلّها مراحل حركة ثورية واحدة استمرت أكثر من قرنين ضد مؤسسة تحتكر العلم والفهم والحكم دون الناس أجمعين ، وتفرض علمها وفهمها وحكمها على الناس باسم

الدين . فكانت هي الدين حين يكفُر الناس بالدين أو يعارضونه أو يناقضونه ، ولم يكن الدين هو المسيحية. وقد تجسّد هذا الموقف في المذهب « الرّباني » الذي روّج لـه فولتـير (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) فـراج في أوروبا وانتشـر . والمذهب الـربـاني يؤمن بـالله وينكر الـوحي ويثق بالعقـل . بل ان تلك الكنيسـة قد كـانت سبباً في شيوع الهرطقة على مدى ثلاثة قرون سابقة على الثورة الفرنسية . وإذا كـان كبير المـاديين الملحـدين البارون دي هلبـاخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) قد قال ان الدين هو السبب الأساسي للتعاسـة ، فإنـه كان يردد مـا قالـه من قبله أحد كبـار كهنة الكنيسـة ذاتها . قـال الكـردينال ريجيتـا لدبـول في مجلس الكرادلـة الذي انعقـد عـام ١٥٤٦ ، اننا نحن المسؤولون عن التعاسة التي حلت من انتشار الهرطقة وانحدار الأخلاق المسيحية ، لأننا فشلنا في أن نزرع الحقل الذي سلم الينا ، اننا كالملح الذي فقد طعمه .

يخطىء اذن الذين يظنّون أن العلمانية مذهب فكري مضـاد للدين ، ويخطىء الذين يظنون أن العلمانية قد وفدت إلينا دعوة إلى الإلحـاد لتنتزع من قلوبنـا الإيمان . ولقـد أضـل هـذا الخـطأ كثيرين ، فرموها ، إذْ رَمَوْها ، حيث ظنّوا موضع الخطورة فيها على الـدين . نقول « خـطأ » ونقول « ظنـا » لأننا لا نـريـد أن نسبق أسباب اليقين . وقد نعلم حينئذ أن ثمة عدواناً منظماً قد أراد أن يلهيَ ضحاياه عن دفع خطر واقعيّ يهدد حياتهم فَلَفَتهم إلى خطر وهمي يهـدد إيمانهم فـأوحى إليهم بأن العلمـانية نـزعـة إلحـاديـة

معارضة أو مناقضة للدين عـامة فغـاب عن الإدراك العام مـا في العلمانية من مناقضة ومناهضة لـلإسلام خـاصة . ولن نـدرك ما غاب بدون معرفة كاملة بحقيقة العلمانية . سنجتهد ما استطعنا في كشف حقيقتها لمن لا يعرفون ، ونرجو ألّا يندهش أحـد منهم حينما يدرك أن أصل العلمانيـة بمعنى الفصل بـين الدين والـدولة التي يوحى إلينا بـأنها مناقضـة للدين ، مذهب ديني في المسيحيـة نشأ معها ، فرضاً من فروضـها ، ثم استمـر ركناً من اركـانها ، وجزءاً من تراثها اللاهوتي . لم يدخل العقل البشري إلا بها ، إذ لم يكن معروفاً في أي دين من قبـل ، ولم ينتقل منهـا إلى أيّ دين من بعد .

في اليهودية

١٠٠ ـ فمن قبل كان اليهود مجتمعاً قبلياً جائلاً في الأرض ، لا أرض له ، إلا ما يقيم عليها حتى ينزع عنهـا ، مثلهم في ذلك مثل كل المجتمعات القبلية التي كـانت تجوب الأرض إلى مـا قبل عصر الشعوب ثم القوميات ، وما يزال بعضها جائـلاً في الأرض حتى الآن . فنرى فيما كتبه اليهود عن تاريخهم في أسفار التكوين والخروج والتثنيـة والملوك من كتـابهم المسمى « تـوراة » أن قـد كانت بدايتهم عشيرة إبراهيم عليـه السلام في مـدينة أور جنـوبي مدينة بابل (العـراق) . ومنها بـدأت جولتهم القبليـة الطويلة ، إلى حـاران ، ثم كنعـان (فلسـطين) ، ثم مصـر ، ثم حبـرون

(فلسطين) ، تحت قيادة ابراهيم ، ثم إلى مصر مرة اخرى بدعوة من يوسف بن يعقوب عليهما السلام ، ثم إلى سيناء تحت قيادة موسى عليه السلام لمدة جيلين ، ثم إلى فلسطين تحت قيادة يوشع بن نون ، ثم إلى العراق أسرى على دفعتين : دفعة ساقها ملك اشور ، ودفعة ساقها ملك بابل. وابتداء من ٥٣٩ ق.م. استولى دارا ، ملك فارس ، على كل الأرض التي كانوا يجولون فيها ، ثم من بَعد الفرس استولى عليها اليونانيون بقيادة الإسكندر الاكبر عام ٣٣٢ ق.م. . ثم استولى عليها الرومان عام ٥٨ ق.م. طوال تلك الفترة التي بدأت بالاستيلاء الفارسي حتى نهاية الاستيلاء الروماني لم يكن لليهود ارض خاصة بهم ولو كانوا مقيمين فيها باذن من صاحبها الغالب . ثم انتهى تاريخهم عام ٧٠ بعد الميلاد حين أبادهم الرومان جملة ، ودكوا مواقع إقامتهم ، وأحالوا هيكلهم المقدس رماداً .

وليست الهجرة في الأرض بحثاً عن الرزق أو الأمن هي المميز الوحيد للمجتمع القبلي ، بل من مميزاته أيضاً وحدة مصدر السلطة في إدارة شؤون القبيلة . ولقد كان ذاك المصدر الوحيد في كل المجتمعات القبلية هو الدين سواء كان وثنياً أم سماوياً . وسواء كان الإله الوثني واحداً أم متعدداً . ومع أن الطريق إلى مركز القيادة في القبيلة ، أيّ قبيلة ، لم يكن دينياً دائماً ، ولا كان سلمياً في كل الحالات ، إلا أن الوصول اليه كان دائماً دليلاً مقبولاً على اختيار الآلهة من انتصر فوصل . وكثيراً ما كانت

الطقوس الدينية التي تلي النصر شهادة لرئيس القبيلة الجديد بـأنه الإلـه أو ممثل الإلـه . وكان الكهنـة أو السحرة هم الشهـود على تلك الصلة بـين السلطة ومصدرهـا الـديني ، أي عـلى شـرعيـة السلطة . ولما كانت السلطة في كـل قبيلة مقصورة عـلى أفرادهـا الـذين ينتسبون عـادةً إلى جدّ واحـد ، حقيقي أو مزعـوم ، فقد كان لكل قبيلة دينها وإلهها أو آلهتها المقصورون عليها . وكان كل ذلك « معترفاً به » لكـلّ قبيلة في المجتمعات القبليـة ، معترفـاً به من القبيلة المعنية ومن القبائل الأخرى .

ولم يكن اليهـود إلا قبيلة لها إلههـا الخاص « يهـوه » فَحرَّمت عليهم النصوص القبلية الموضوعة في التوراة أن يعقدوا أيّ حلف مع آلهة القبائل الأخـرى . فيقولـون على لسـان إلههم « يهوه » : « إنـي أدفع إلى أيديكم سكان الأرض فتطردهم من أمامك . لا تقطع معهم ولا مـع آلهتهم عهـداً » (سفـر الخـروج ، اصحـاح ٢٣ آية : ٣٢ ، ٣٣) . وهو ما يعني « الاعتراف » القبلي بآلهة القبائل الأخرى . على أي حال فإن تاريخ اليهود نموذج يكاد أن يكون كاملاً للدين كمصـدر وحيـد للسلطة في كـل العصـور السـابقـة عـلى ظهـور المسيحيـة ، وبالتـالي على غيـاب فكرة « العلمـانيـة » عن العقـل البشري في تلك العصور .

١٠١ ـ فعلى مستوى القيـادة القائمـة بالسلطة تـوارث قيادتهم ابـراهيم ثم اسحق ثم يعقوب ثم يـوسف ثم موسى ثم مجمـوعة من رجال الدين يسمون « القضاة » آخـرهم صموئيـل النبي لمدة

٤٥٠ عاماً . ثم من بعدهم داود ثم سليمان نحو عام ١٠٠٠ قبل الميلاد . وكان كل اولئك القادة القَبَليون « أنبياء » في الوقت ذاته . وكان قادتهم القبليون في ظل السيطرة الفارسية واليونانية والرومانية « كهنة » يختارهم الفرس واليونانيون والرومانيون إبقاء على نسبة السلطة القبلية إلى الدين ولو كان مصدرها الواقعي لا يهودياً .

١٠٢ ـ أما على مستوى النظام القبلي الداخلي بكل علاقاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية فقد عاش اليهود طوال تاريخهم يحكمهم نظام « الشريعة » . والشريعة مدونة في مرجعين . الأول ، كتاب يقدسونه اسمه التوراة ينطوي ، بجوار الوصايا العشر المعترف بها رسالة موسى عليه السلام إلى قومه ، على مجموعة كثيفة من كليات وتفاصيل أحكام العبادات (الطقوس) ، والمعاملات المدنية والجزائية (الجرائم وعقوبتها) ، والمالية (الأملاك والعشور والنذور) ، والاجتماعية (إذا مات والد عن غير ولد كان لأخيه أن يتزوج أرملته على أن ينسب الابن البكر الذي ينجبه منها إلى أخيه الذي مات (التثنية : اصحاح ٢٥ آية : ٥ ـ ٧) .

أما المرجع الثاني فهو التلمود وهو قسمان : « المشنة » أي صورة الشريعة « والجمارة » أي ملحق الشريعة . وكلاهما تفاسير وشروح للأحكام دينية الأصل ، وإن كانت قد تكاثرت وتشعبت

حتى أصبحت عند بعض اليهود هي المرجع دون التوراة (طائفة البروشيم) . .

وهكذا لم يعرف تاريخ اليهود ما يمكن أن يقال له « قانون وضعي » ولو على مستوى السلوك اليومي . وكل ما وضعوه فعلاً وضعه الكهنة وردّوه إلى الدين ليكتسب قوة الالزام ، وهي قوة لا مصدر لها في اليهودية غير الدين .

١٠٣ ـ أما على مستوى تنظيم ممارسة السلطة ، فبالإضافة إلى الأنبياء القادة أو الأنبياء الملوك كان يوجد « السنهديم » وهو هيئة كهنوتية ذات سلطة عليا . يرأسه رئيس الكهنة وينتخب أعضاؤه من الكهنة والكتبة (علماء الشريعة) واللاويين (سبط لاوي بن يعقوب) ، الذين اختارهم « يهوه » لخدمته ، المختصون بالوظائف الكهنوتية المالية مثل تلقّي العشور والنذور وأوائل القطاف وباكورة الأثمار وأبكار الأنعام وفدية البكر من البنين . . الخ) . وكان « السنهديم » يهيمن على حياة اليهود هيمنة كاملة شاملة ، ويقوم بممارسة السلطة بكل فروعها المعروفة اليوم : التشريعية والتنفيذية والقضائية . فقد كان هو الذي يفتش في دفاتر الشريعة عن النصوص ويقرر أنها ملزمة ، وهو الذي يضبط المخالفات والجرائم ، وهو الذي يصدر الأحكام وينفذها بالإضافة إلى رقابة السلوك اليومي لكلّ فرد للتأكد من اتفاقه مع الطقوس الدينية بدءاً من طقوس غسل الأيدي حتى الامتناع عن

العمل يوم السبت . وكان هو الـذي يعين فـروعه وممثّليـه في كل مـوقع ليمـارسوا السلطة نيـابـة عنـه . ولقـد كـانت تلك الهيئة الكهنوتية تملك تـوقيع العقـوبة « القبليـة » : الطرد من القبيلة ، التي تعني التكفير والتهجير معاً أو ما يقابل ـ مـع بعض الفروق ـ عقوبة الحرمان من النظام الكنسي . ولقد كـانت تلك العقوبـة ـ كشأنها في كل المجتمعـات القبلية ـ أداة حـاسمة لإخضـاع كـل يهودي لسيطرة « السنهديم » .

١٠٤ ـ هكـذا كـانت اليهـودية وكـان اليهـود قبـل ظهـور المسيحية . وكذلك كانت لكل المجتمعات القبلية . لم تكن فكرة (ولا نقـول نظامـاً) ازدواج السلطة ، في المجتمـع الـواحـد قـد خطرت للعقل البشري . لم يكن في تاريخ البشرية قبل المسيحيـة مـا يسمح بنشـوء لفظ يعبّر عـما تعبّر عنـه « العلمانيـة » الآن من فصل الدين عن الدولة .

ازدواج السلطة

١٠٥ ـ ثم جـاء السيـد المسيـح عليـه السـلام رسـولاً إلى بني إسرائيل تسبقه وتمهد له وتبشر بمجيئه عشرات النبـوءات الواردة في كتبهم . قالوا ، وكتبـوا ، قبل مجيء المسيـح ان النبي اشعياء قد قال ان المسيـح سيولـد من عذراء . وأن النبي ميخـا قد قـال بأنه سيولد في « بيت لحم » . وان النبي هوشع قد قال انه سيلجأ إلى مصـر في طفولتـه . وأن النبي زكريـا قد قـال انـه سيـدخـل

القدس يوم الأحد السابق على عيد الفصح . وان النبي داود قد قال ان احد تلاميذ المسيح سيخونه ويسلمه الى اعدائه . . . الخ . وتواترت الأناجيل الأربعة على أن قد جاء المسيح على ما قال انبياء بني اسرائيل في كتبهم . بالرغم من ذلك لم يصدقه اليهود . ولم تفلح كل المعجزات التي وردت في الأناجيل ووقعت بين اليهود وتحت سمعهم وبصرهم من أول إحياء الموتى إلى إطعام خمسة آلاف من الجوْعى من بعض سمكات ولقيمات . . . الخ ، لم تفلح في إقناع اليهود الذين عاشوا دهراً ينتظرون المسيح ، بأن المسيح هو عيسى بني مريم الناصري الذي عاش بينهم . وهو أمر تصدم غرابته قارىء الإنجيل ، إذ يبدو فيه إنكار اليهود للمسيح صاحب كل تلك المعجزات المرئية والملموسة ، مجرداً من أي مبرر معقول . ولكنه في الحق لم يكن غريباً . كان وراءه سبب بسيط . وهو بعد سبب وحيد : ان عيسى بن مريم قد جاء اليهم نبياً ورسولاً ولم يأتِ ملكاً أو قائداً . ولم تكن اليهودية كما صاغ أحكامها الكهنة ، وما كان اليهود كما صاغهم التاريخ قبيلة ، بقادرين على فهم أو قبول فكرة (مجرد فكرة) الفصل بين النبوة والملك . أو كما يقال الآن فكرة الفصل بين الدين « والدولة » أو فكرة « العلمانية » .

وكان لا بد من اختبار السيد المسيح لكشف موقفه من تلك الفكرة الغريبة . فأرسل اليه الفرّيسيّون ، وهم طائفة الفقهاء من اليهود ، بعض الهيرودسيّين ، وهم طائفة من اليهود عملاء

الامبراطورية الرومانية ، ليختبروه ، « قائلين : يا معلم ، نحن نعلم انك صادق وتعلّم طريق الله بالحق ولا تبالي بأحد لأنك لا تنظر إلى وجوه الناس فقل لنا ماذا تظنّ . أيجوز أن تعطى الجزية لقيصر أم لا ؟ فعلم يسوع خبثهم وقال : لماذا تجربونني يا مراؤون أروني معاملة الجزية . فقدموا له ديناراً . فقال لهم : لمن هذه الصورة والكتابة . قالوا له : لقيصر . فقال لهم : « أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله » (متى ٢١ : ١٧) .

١٠٦ ـ بتلك الكلمات المقدسة مسيحياً ، ولدت فكرة ازدواج السلطة في العقل البشري . وهي لم تولد فكرة مجردة ، بل صيغت أمراً ونظاماً للحياة في مجتمع حي . وهما أمر ونظام لا يستمدان قوتهما الملزمة من معقوليتهما ذاتهما ، ولا من ملاءمتهما لحاجة من وضعا لهم يتبعونهما إن شاءوا اختيارا ويتركونهما إن أرادوا غير آثمين . لا ، بل هما أمر ونظام يستمدان قوتهما الملزمة من مصدر الإلزام في الدين كلّه : الإيمان بالمسيح وقدسية تعاليمه . وهكذا لم يكن نظام الفصل بين الدين « والدولة » أو « العلمانية » نزعة خارج الدين أو موقفاً منكراً له أو مضاداً ، بل هي ـ أي العلمانية ـ فرض ديني وركن من أركان الديانة المسيحية .

وهو ركن لا يقوم على مجرد القول : « أعطوا إذاً ما لقيصر لقيصر وما لله لله » بل يقوم على هذا المبدأ وعلى تطبيقاته المتكررة في آيات الانجيل . ذلك أن الفصل بين ما لقيصر وما لله ، قد تم

فصلاً ما بين الدين والدنيا ، ووضع السيد المسيح المؤمنين به في موقف خيار حاسم بين ملكوت السماء وبين زينة الحياة الدنيا من المال والبنين . قال عن المال : « لا يقدر أحد أن يخدم سيدين . لأنّه إمّا أن يبغض واحداً ويحب الأخر وإمّا أن يلازم واحداً ويحتقر الآخر . لا تقدرون أن تخدموا الله والمال (متى : اصحاح ٦ آية ٢٤) وقال عن البنين : « لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض . ما جئت لأُلقيَ سلاماً بل سيفاً . فإني جئت لافرّق الانسان ضدّ أبيه والأبنة ضد امها والكنّة ضد حماتها . وأعداء الانسان أهل بيته . من احب أباً أو أماً اكثر مني فلا يستحقني . ومن احب ابناً أو ابنةً اكثر مني فلا يستحقني ومن لا يأخذ صليبه ويتبعني فلا يستحقني » (متى : ١٠ آية ٣٤ - ٣٧) . واضح من هذين النصين فصل العلاقات الدنيوية الآسرية والاقتصادية عن العلاقة الدينية بعد أن كان نص من قبلهما قد فصل بينهما وبين العلاقات السياسية . وهو فصل للتناقض وليس فصلاً للتمييز بما يعني منع الجمع بين الدين وبين كل تلك العلاقات . وصيغة القول : « لا يقدر أحد أن يخدم سيدين » واضحة الدلالة في تقرير الاستحالة المسيحية للجمع بين الدين والدنيا .

ومن تطبيقات المبدأ ذاته أسلوب اختيار السيد المسيح لتلاميذه أو أسلوب اتّباعهم له . فهو اسلوب قاطع الدلالة على منع الجمع بين الدين والدنيا . كانت صيغته في كل مرة الترك من أجل الأخذ . ترك شواغل الدنيا لأخذ المركز الديني . قص الانجيل انه « وإذْ كان يسوع ماشياً عند بحر الجليل رَأى أخوين سمعان

الذي يقال له بطرس واندراوس أخاه يلقيان شبكة في البحر فإنهما كانا صيّادَيْن . فقال لهما : هلمّ ورائي فاجعلكما صيّادَي الناس . فللوقت تركا شباكهما وتبعاه . ثم اجتاز من هناك فرأى اخوين آخرين يعقوب بن زَبَدي ويوحنا أخاه في السفينة مع زبدي ابيهما يُصلِحان شباكهما فدعاهما فللوقت تركا السفينة وأباهما وتبعاه «متى ٤ : ١٨ ـ ٢٢» . «وفيما يسوع مجتازٌ من هناك رأى إنساناً جالساً عند مكان الجباية اسمه متّى فقال له : اتبعني . فقام وتبعه» (متى ٩ : ٩) . إن العناية بإبراز الاستجابة الفورية للأمر المقترن بالتّرك الفوري للعمل هو إبراز لحدّية الفصل بين الدّين والدنيا ومنع أيّ شك في أنه لا يمكن الجمع بينهما ولو لفترة زمانية قد يقتضيها الانتقال من موقع العمل الدنيوي إلى موقع العمل الديني . ولولا قدسية المبدأ لما كان ثمة ما يحول دون أن يكون بطرس واندراوس ويعقوب ويوحنا ومتّى تلاميذ للسيد المسيح وعاملين بالصيد أو بغيره .

١٠٧ ـ قام الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية إذن على مستوى العقيدة ولم يبق إلاّ تجسيد هذا الفصل في ممارستها . أما سلطة قيصر فقد كان يمارسها قيصر وأعوانه ، فمن ذا الذي يمارس السلطة الدينية ؟ إنهم تلامذة السيد المسيح الذين اختارهم ليتبعوه . لم يخترهم ليعلمهم أو ليخصّهم بالعلم دون العامة من الناس ، فقد كان عليه السلام يعلّم الكافة ويسعى إليهم حيث يكونون بدون تخصيص . ولكنه اختارهم ليمنحهم ، وحدهم دون الباقين ، ما كان يتمتع به هو من قوة

روحية ، وليخولهم سلطة الدين ، وليجعل منهم رسلاً ، ولتكون لهم وحدهم الكلمات الأخيرة في كل شؤون الدين ، ولتكون طاعتهم عنوان الإيمان به . يقص الإنجيل أن السيد المسيح قد « دعا تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم سلطاناً على أرواح نجسة حتى يطردوها ويشفوا كل مرض وكل ضعف » (متى ١٠ : ١) ثم اعلن لهم وللكافة : « من يقبلكم يقبلْني وَمن يقبلْني يقبل الذي ارسلني » (متى ١٠ : ٤٠) . « وأنا أقول لك انت يا بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها . وأعطيك مفاتيح ملكوت السماوات . فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات . وكل ما تحلّه على الأرض يكون محلولاً في السماوات » (متى ١٦ : ١٨ - ٢٠) .

١٠٨ - لم يكن تلاميذ المسيح (وخلفاؤهم) اذن مجرد مسيحيين بل كانوا « رجال الدين » . ويستحق هذا التعبير الأخير انتباها خاصا . ذلك لأنه يطلق في مرسل الحديث في مجتمعنا العربي المسلم على الذين ينسب اليهم أو ينسبون إلى انفسهم معرفة أوسع أو اعمق أو اكثر تخصصا بعلوم العبادات والفقه والمعاملات في الشريعة الإسلامية . وهم يحظون على هذا الوجه بقدر من التوقير الذي يستحقه العلماء المتخصصون ، وبقدر من الثقة التي يوحي بها كل من اشتهر بأنه عالم فيما أحاط به علماً ، أو تخصص فيه . ثم إنهم قد استحقوا احترام التاريخ كلما تولوا الدفاع عن الاسلام بالحجة ضد مناهضيه خاصة في مراحل

تاريخية سادها الجهل والانحطاط ففتحا في جدار الحصانة الـدينية ثغرات تسربت منها الدعوات المناهضة . ولقد كـان الأزهر قلعـة ذاك الدفاع على مدى قرون ، فأصبح لقب « رجل دين » يـطلق على المتخرجـين من ذلك المعهـد العظيم أو المنتسبين إليه . ولقـد يطلق العامـة لقب « رجل دين » ، مجـاملة ، على الـذين يجودون قراءة القرآن أو الـذين ما يزالون محتفظين لأنفسهم بـذلك الـزي الذي كان يلبسـه الكافـة (الجبة والعمـامة) لأنـه الزي الغـالب لـطلبة وخـريجي الجـامعـات التي كـانت للكـافـة ، ثم أصبحت مقصورة على العلوم الدينية . ولكن « رجال الدين » أولئك ، كما نسميهم في مجتمعنـا العربي المسلم ، لا يستمـدون من علمهم أو تـاريخهم أو زيهم سلطاتٍ أو حقوقـا أو امتيازاتٍ عـلى غيرهم من المسلمين ، لا في شؤون الدين ولا في شؤون الدنيا . وليس ثمة أكثر بلاغـة في التعبير عن هـذا مما قـال الإمام محمـد عبده حـين قال : « ليس في الإسلام سلطة دينيـة سوى المـوعظة الحسنـة والدعـوة إلى الخير والتنفير من الشر . وهي سلطة خولّها الله لأدنى المسلمين يقـرع بها أنف اعلاهـم كما خولها لأعلاهم يتناول بها أدناهـم » .

ليس هكذا دلالة تعبير « رجال الـدين » في المسيحية . انهم خلفاء الرسل المتفرغون لأداء وظائف الرسالة ، الذين ينتمون إلى مجتمع خاص بهم ، مغلق عليهم ، لا يُقبـل فيه أيّ فـرد إلا على درجـات من الطقـوس والاختبارات تنتهي بقبـولـه . ولا ينتسب إليه من خارجه أحد ولـو كان عبقـري العلم بالـدين المسيحي .

وتتدرج علاقاته الرئاسية طبقات فوق طبقات فوقهم قمم من الرجال قد يبلغ بعضهم مراتب « القديسين » . ثم إن لهم على الناس سلطانا لا تستقيم حياة الناس بغير طاعته . فلا يصبح المسيحي مسيحياً بمولده ، ولا يكفي ايمانه ، بل ينتمي إلى دينه على أيديهم « بالتعميد » . ولا ينعقد زواج بين مسيحيين إلا إذا عقدوه هم . ولا ينفصل زوجان إلا بقرار منهم . ثم إن لهم - أو كانت لهم - سلطة التشريع للناس كافة في أوروبا حتى القرن السادس عشر ، أي قبل عودة أوروبا إلى القانون الروماني . وكانت لهم سلطة القضاء لأنهم هم الأولياء على تفسير وتطبيق ومراقبة تنفيذ أحكام الدين . ولقد كانت « محاكم التفتيش » التي ذهبت مثلا في تاريخ التعذيب المجنون ، وبلغت شأو شراستها على عهد البابا إنوسنت الثالث (١١٦٠ - ١٢١٦) محاكم رجال الدين التي تحكم بما يفتون وهم فيها المحققون والمدعون والقضاة . وكان لرجال الدين حق التربية والتعليم بحكم انهم كانوا القلة المتعلمة الذين تدخل في وظائفهم مهمة هداية الجهلة والاميين في عصور لم تكن التربية أو التعليم مما يستحق اهتمام الاباطرة والملوك والأمراء . باختصار ، رجال الدين في المسيحية نفر لهم على الناس سلطان . السلطان الذي صاغه السيد المسيح في قوله لبطرس الرسول : « فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السماوات وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السماوات » . فهم المرجع فيما هو مباح للناس وما هو محرم عليهم في حياتهم .

١٠٩ ـ كل هذا سواء كان « رجال الدين » أعلم الناس بالديانة المسيحية وأكثر ورعا أم لم يكونوا. «المفترض» ألّا يكون من « رجال الدين » إلا عالم بالدين أو على قدر متميز من العلم به . ألا يفترض في كل ذي مهنة العلم بمهنته ؟ ولكن هذا الافتراض لم يكن متحققا في مراحل تاريخية طويلة . فعلى مدى تاريخ الامبراطورية البيزنطية ، ومنذ أن دخلتها المسيحية على يد الامبراطور قسطنطين الأكبر ثم أصبحت دينها « الرسمي » في أواخر القرن الرابع ، كان الأباطرة هم الذين يختارون البطاركة (رؤساء الكنيسة الشرقية) ، وهم الذين يضعون نظام العلاقات بين رجال الدين ويُعدلونه ، وهم الذين يدعون رجال الدين إلى الاجتماعات ، ويرأسون مجالسهم ، ويشتركون في المناقشات ، ويدلون بأصواتهم ، ويكون رأي الامبراطور مرجحاً عند تساوي الأصوات ، حتى لو كان موضوع المناقشة موضوعا لاهوتيا صرفا . في عام ٦٣٨ م خطر للامبراطور هرقل أن يحسم الخلاف القائم بين رجال الدين حول طبيعة السيد المسيح فألّف ونشر رسالة بعنوان « تقرير عن الإيمان » أثارت فتنة مروّعة عمت الامبراطورية ، ولم تنج منها الا الكنيسة القبطية ، مما حمل الامبراطور كونستانس على اصدار أمر بالكف عن المناقشة في الموضوع (عام ٦٤٨) . المهم أن اختيار الامبراطور لرجال الدين وتعيينهم وقراراته في الشؤون الدينية لم تكن بعيدة دائما عن أهواء الأباطرة واهدافهم السياسية التي لم تكن تتفق ، في كثير من الحالات ، مع ما يفترض في رجال الدين من علم

وتقـوى واستقامـة . ولم يكن الأمر في الامبـراطوريـة الـرومـانيـة الغربية (الكاثوليكية) أفضل من هذا . ففي عهد شارلمان (عام ٨٠٠ م) ثم بعده على مدى قرون كان الامبراطور هو الذي يعيّن رجال الدين ويراقبهم ويتخذ من بينهم مستشارين تابعين له تبعية مباشرة فكـان ممكنا في ظـل تلك التبعية أن يتـولى رجال محدودو الثقـافة الدينية ـ والمدنية ايضـا ـ مراكـز دينية رئـاسية من خـلال علاقاتهم السياسية بالامبراطور وبطانته . ولما شاع ذلك ، ضعف الإيمان الديني وانحطت القيم الخلقية لدى رجال الدين ، مما أدى بالبابا غريغـوري السابـع إلى الاحتجاج حتى الثـورة على هنـري الرابع . وهي ثورة انتهت بنفي البابا الذي اراد « لرجال الدين » أن يكـونوا رجـالاً على دين ، بعيـدين عـما يشـك في علمهم ولا يـتفـق مـع روح المسيحيـة ، ولا مـع سلطانهم عـلى أرواح المسيحيين .

اذن فـلقب « رجـال الـديـن » في المسيحيـة لا يـعـني ـ بالضرورة ـ أن حامله اكثر علما بالدين من غيره ، أو اكثر التزاما بأحكام الدين من الآخرين ، وإن كان كل ذلك مفترضا . وهذا يعني أن علمهم لم يكن هـو مصـدر قـوة سلطانهم ، بـل كـان لسلطانهم مصدر قوة آخر سنعرفه .

١١٠ ـ وقد يكون مفيداً ، لإكمال فكـرتنا عن دلالـة « رجال الـدين » في المسيحية ، أن نتحـرر من القياس عـلى « الـراهـب » العابد الناسك الزاهد المنعـزل عن الدنيـا وما فيهـا من مغريـات

مادية وغير مادية . لم يكن « رجال الـدين » الذين نتحـدث عنهم رهبانا ولا مترهبين بل كانوا موظفين ، وفي مقابـل أجور أيضـا . ولقد كانوا يأكلون ويشربون ويلبسـون ويسكنون أفضـل مما كـان متـاحا للعـامة من النـاس ، وكانـوا يقيمـون الكنـائس الشـامخة ويستأجرون لتزيينها أعظم الفنانين . وكانوا يعقدون الاجتماعات وينتقلون بين المدن والممـالك ويكتبـون وينشرون ثم - في مـرحلة تاريخية طويلة - يجنّدون الجنـد ويعدّون الجيـوش ويدفعـون اثمان عتـادها وخيلهـا وسفنها ورواتب جنـدها الكثيف . وكـان لا بـد لكل ذلك من مصـادر تمويـل كافيـة ومستقرة الكفـاية . وبـدأت المصـادر بتبرعـات المؤمنين . ومن المؤمنـين ملوك وأمـراء ونبـلاء واقـطاعيون أسخيـاء في التبرع لمن يملك حق الإبـاحة والتحـريم ويزدادون سخاء لو كانـوا منافقـين . ثم امتدت المصـادر تبعا لما قـرره رجـال الـدين من انهم اصحـاب حق في أن يحصلوا من الأموال والعقارات على ما يقدّرونه لازمـاً وكافيـاً لأداء خدمـاتهم « الـروحية » وحمـاية الـدين من الهرطقـة ، واستطاعـوا فعـلا أن يكونوا أوسع الناس ملكية للأراضي وأغناهـم أموالا وأن يحصّنـوا أمـلاكهم ورعايـاهم ضد أيـة ضـرائب أوْ مكـوس مما تتقـاضـاه السلطة المـدنية ، بـل وأن يمتلكوا الممـالك ذاتهـا ثم يـردوهـا إلى الملوك اقطاعيات من عندهم مقابل إتاوات باهظة ، كما فعلوا مع فريدريك الثاني ملك ايطاليا ، ومـع بدرو الثـاني ملك أراغون ، ومع ملك انكلترا الذي استحق لقب « جان عديم الارض » بعد

أن أجبره رجال الدين على التنازل عن ارض انكلترا كلها للبابا .

١١١ ـ في اطار العناصر السابقة مجتمعة (الناس والأرض والسلطة) نستطيع أن نعرف أنّ « رجال الدين » في المسيحية لم يكونوا إلاّ العنصر البشري من مؤسسة هائلة ذات سلطة ومال تشملهم وتوظفهم في مباشرة سلطات دينية وتشريعية وقضائية وادارية ومالية وعسكرية ، وتحفظ بهم لنفسها وتستثمر مناطق جغرافية شاسعة وأموالا منقولة وعقارات ثابتة تمتلكها ملكية خاصة . كل ذلك تحت قيادة مركزية واحدة تتبعها أجهزة مختلفة الوظائف يؤديها رجال الدين . تلك المؤسسة هي « الكنيسة » . وكما أن الكنيسة بهذا المعنى ليست هي مكان العبادة المعروف ، بل هي المؤسسة التي يتبعها « رجال الدين » فإن « رجال الدين » ليسوا هم العلماء بالدين المعروفين ، بل هم رجال الكنيسة المؤسسة التي يستمدون من قوة سلطانها قوة سلطانهم . هكذا تجسد في الواقع الاجتماعي مبدأ : « اعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » الذي اوصى به السيد المسيح عليه السلام فهو « اعطوا ما للدولة للدولة وما للكنيسة للكنيسة » . اي الفصل بين نشاط الكنيسة وبين نشاط « الدولة » وهو المدلول الصحيح لمبدأ « العلمانية » .

الصراع

١١٢ ـ إن تاريخ المبدأ « العلماني » (الفصل بين الكنيسة

والدولة) في أوروبا المسيحية حتى نهاية القرن الثامن عشر هو تاريخ الصراع بين الكنيسة « والدولة » وهو صراع لم يهدأ إلا في الفترات التي سيطرت فيها احدى المؤسستين على الاخرى ، أي فترات هزيمة المبدأ ذاته في الواقع بالرغم من بقائه على المستوى النظري كلمات ذات قدسية غير منكورة .

فلقد بدأ نشاط الكنيسة التي اسسها السيد المسيح عليه السلام على ايدي الرسل من تلاميذه في ظل سيادة دولة طاغية هي الامبراطورية الرومانية ، يحكمها أباطرة طُغاة من امثال كليجولا وكلوديوس ونيرون. ولما كان الفصل بين الكنيسة والدولة يفرض على رجال الدين أن يتركوا ما لقيصر لقيصر فقد اتجهت تعاليمهم إلى احترام وطاعة السلطة الحاكمة حتى حينما يكون الحاكم جائرا . كذلك قال بولس ان من يقاوم السلطة يقاوم إرادة الله ويستحق إدانة الكنيسة . وحينما سجنه الامبراطور سيزاريا لم يدافع عن نفسه إلا بقوله : « إلهي فلتكن مشيئتك » . إن هذا الموقف سيتغير فيما بعد . لا لأن المسيحيين سيغيرون عقيدتهم ولكن لأن موازين القوة ستتغير . ولقد كان المسيحيون على عهد الرسل مجردين من أية قوة تحميهم من بطش الأباطرة الطغاة فذهبت أجيال منهم ضحايا السجون والتعذيب الوحشي والقتل الجماعي . لقد أعطَوْا ما لقيصر التزاما بموقفهم الديني في الفصل بين الكنيسة والدولة ؛ ولكن « الفصل » أو « الاستقلال » علاقة ذات طرفين لا يتوقف نفاذه على إرادة طرف

واحد . وإذا كان المسيحيون الاوائل قد التزموه واعطوا ما لقيصر لقيصر فإن القياصرة قد نقضوه فلم يعطوا ما لله لله بل أبادوا كلّ من استطاعوا أن يبيدوه من الدعـاة للدين المؤمنين بـالله . فانهزم المبدأ وأصبح الخيار الوحيـد المتاح للمسيحيـين الاوائل ليس بـين الكنيسـة والدولـة ولكن بين الكفـر والإيمان . فـاختاروا الإيمـان واستشهـدوا في سبيله وشهد لهم التـاريخ ، واشـاد ببطولاتهم في مـواجهة المـوت . وكـان حقـاً مـا قـالـه الاب اليسـوعي لـويجي تاباريللي : « إننا نؤكد أن المسيحيين في ظل القيـاصرة كـانوا يمـوتون لأنـه كان واجبا دينيا عليهم أن يموتوا » .

١١٣ ـ نقـول تغيـرت المــواقف بعـد ذلـك حـين أصبحت المسيحيـة هي دين الامبراطـورية الـرومانيـة في عصـر البـابـوات (رؤساء الكنيسة الكاثوليكية) . تغيرت ولكن مع الإبقاء ـ على المستوى النظري ـ عـلى المبدأ « العلمـاني » : فصل الكنيسـة عن « الـدولة » . وتبـادلت المؤسستان ، من خـلال الصراع بينهـما ، مـوقع الصـدارة والسيطرة وإن كـان الاتجاه العـام لنموّ القـوة في صالح الكنيسة حتى القرن السادس عشر . ولقـد أشرنـا من قبل إلى فترات تاريخيـة طويلة كـان ميزان القـوة لصالـح الأباطـرة في الإمبـراطوريـة البيزنـطية والـرومانيـة كلتيهما (فقـرة ١٠٩) وإلى فتـرات اخرى كـان البابـوات فيهـا اصحـاب الغلبـة عـلى الملوك والممالك (فقرة ١١٠) .

وانعكس ذلك الصراع على التيار الفكري الذي صاحبه وغذّاه .

١١٤ ـ ففي القرن الخامس بدأ البابا جيلاسيوس الأول بتذكير الامبراطور بأن ثمة سلطتين تحكمان العالم : السلطة المدنية والسلطة الدينية ، وأن السلطة الدينية تتحمل مسؤولية أثقل ، إذ انها تعني بالجانب الخالد من الإنسان وهو الروح . والخلود مصير الإنسان . وما الحياة الدنيا إلا مرحلة اختيار وتحضير للحياة الآخرة . وبالتالي فإن القانون الإلهي أسمى من أي قرار أو أمر يصدره إنسان . وأبدعت الكنيسة تفسيرا لحقها في السيطرة النظرية المعروفة باسم « نظرية الحق الإلهي » . (أو مذهب آباء الكنيسة) . مؤداها أن الحكم لله وحده ، وأنه يختار لأدائه في الأرض من يشاء ، فيصبح حاكما بأمر الله . والمميز لها أن الاختيار يتم مباشرة لشخص بعينه على وجه يجعله قريبا من معنى « الانتقاء » . ومن هنا جاءت كلمة « سيادة » في اللغات ذات الاصل اللاتيني إذ أنها تعني في اصلها « المختار من الله » (لم تدخل هذه الكلمة لغة القانون إلا في القرن السادس عشر) . وقد قيض لهذه النظرية رجل عبقري حاول أن يصوغها على وجه يوفق فيه بين مضمونها اللاهوتي ووظيفتها في مساندة السلطة البابوية . ذلك هو القديس توما الأكويني الذي كان مستشاراً فكريا للبابا .

يقسم توما الاكويني مصدر السلطة إلى ثلاثة أنواع : النوع

الأول ، هو الإرادة الإلهية المحيطة بكل شيء ، والنوع الثاني ، هو القانون الطبيعي الذي أودعته الإرادة الإلهية في ضمائر البشر فيجعلهم يميزون بين الطيب والخبيث ، وأخيرا ، النوع الوضعي أو البشري ، وهو تلك القواعد التي يضعها الناس في المجالات الخاصة . بالبناء على هذا التقويم يعود توما الاكويني فيفرق بين ثلاثة أوجه للسلطة : أولها ، الجوهر أو المبدأ ، وهو إرادة الله وتؤديه الكنيسة ؛ والثاني ، الشكل أو الأسلوب (ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية) ، وهذه يميز بينها ويختارها الحكام ؛ والثالث ، الممارسة أو التنفيذ ، وهذه يؤديها البشر . هكذا أراد توما الاكويني أن يلائم بين الحق الإلهي ـ مصدر سلطة الكنيسة ـ وبين صور ممارسة السلطة وأشكال الحكم ، مع الاحتفاظ بمصدر الحق في الحكم وسند شرعيته ، أو جوهر السلطة ومبدئها ، للإرادة الإلهية ، لتبقى اليد العليا للكنيسة . بعد توما الاكويني يأتي جيل الروماني الذي كان تلميذا له في جامعة باريس ، واستحق من بعده لقب « أكثر المفكرين عمقا » (١٢٤٥ - ١٣١٦) ليكون اكثر صراحة فينطلق من أن الله موجود في كل شيء بما في ذلك عقل الإنسان وحواسّه لينتهي إلى القول بأن للبابا ـ ممثل الله في الأرض ـ حق السلطة على كل واحد وكل شيء في الأرض .

١١٥ ـ على الجبهة الأخرى من الميدان الفكري الذي يعكس ويغذي الصراع بين الكنيسة « والدولة » يبدع أنصار الملوك

نظرية « العناية الإلهيـة » (أو نظريـة الملكية المقـدسة) التي تُبقي على السماء مصدراً للسلطة ، ولكنها تنكر احتكار البابا للقيام على إرادة الله في الأرض لتفسـح مكـانـاً للملوك . فتـذهـب نـظـريـة العنـاية الإلهيـة إلى أنّ إرادة الله تـوجّـه شؤون النـاس وعقـولهم وإراداتهم على وجه غير مباشر إلى أن تصبح السلطة في يـد واحد منهم . فهو لا يكسبها بجهده ولا يستحقها لأمر خاصّ بـه ، ولا يتلقّاها من أحد من الناس ، ولا من الله ايضا ، ولكن عناية الله هي التي وضعته في موضعـه . ما دام الملك ملكـاً فليس من حق أحد أن يحدّ من سلطته لأن ذلك سيكون تحديا لإرادة السماء حتى لو لم يعرف أحد كيف أدت عنايـة السماء إلى هـذه النتيّجة . وفي هـذا يقـول جـان دي بـاري في كتـابـه السلطة الملكيـة والسلطة البـابـويـة (١٣٠٢) ان الحيـاة تنقسم إلى قسمـين متميـزين ومنفصلين ، قسم مادي وقسم روحي ، وإن الله يختار لكل منهما من يتـولاه ، فـاختـار الكنيسـة للحكم الـروحي واختـار الملك للحكم الـدنيوي ، فـالملك قد تلقى سلطتـه بـدون وسـاطـة من الكنيسة .

١١٦ ـ فلما جاءت مرحلة الإصـلاح الديني الـذي بدأ دعـوته الالماني مارتن لـوثر عـام ١٥٢٠ والسويسـري جان كـالفن عـام ١٥٣٦ كـان تمرداً عـلى احتكـار البـابـا السلطة الـدينيـة ووضـع أحكامها ، وانتصاراً لحرّيـة الكنائس « الـوطنية » في الاجتهـاد . وكـان طبيعيـا أن تكتسب « الـدولـة » في البـلاد الكـاثـوليكيـة

والبـروتستنتية جميعـا من القوة النسبيـة بقدر مـا أضعفت حـركـة الإصـلاح من السلطة البـابـويـة نسبيـا . غـير أنّ الصـراع بـين الكنيسة « الوطنية » « والدولة » لم ينته ، أو لم يهـدأ ، إلا بسيطرة إحـداهما عـلى الاخرى . لقـد كان مـارتن لوثـر وجان كـالفن ، كـلاهما ، من أشـد القائلين بـالطاعـة المطلقـة للحكام المـدنيـين (الملوك والأمراء) حتى ولو كانوا طغـاة . ولكنْ كل منهـما عالـج العلاقة بين الكنيسة والدولة علاجاً مختلفـاً . أما مارتن لوثـر فقد أثمرت دعوته تبعية الكنيسة « للدولة » . وفي ظـل سيادة مـذهبه (البروتستنتية) في انكلترا استطاع هنري الثامن أن يقطع علاقـة الكنيسـة الانكليزيـة مع البـابا ، وأن يعلن نفســه ، وهو ملك ، رأساً للكنيسة (١٥٣٤) . واما جان كـالفن فقد اثمـرت دعوتـه تبعية « الدولـة » للكنيسة ، حتى قيـل إنه لم يحـدث أن وصل أيّ بابا في القرون الوسطى ، لا نظريا ولا عمليا ، إلى تـأكيد سيـادة الكنيسة كما فعل كالفن .

١١٧ ـ وقد استمر ذلـك الصراع وانتقـل إلى أمريكـا ، حيث دار هناك بين كنائس المهاجرين وبين الدولة الناشئة . وهناك ـ في أمـريكا ـ سيتضـح بجلاء أنّ الصـراع لم يكن يدور حـول المبـدأ المسيحي العلمـاني : الفصـل بـين نشــاط الكنيســة ونشــاط « الدولة » ، ولكن بين أطماع المؤسستين كل منهما تريد أن تسود الأخرى متجاوزة بذلك حدودها . فقد كان المـذهب البروتستنتي ســائدا في انكلتـرا كما ذكـرنا ، وكـان من شأن ذلـك أن يسيـطر

الملوك على الكنيسة . وقد حدث في عهد الملكة اليزابيت الأولى ـ وهي رأس الكنيسة في انكلترا ـ أن فـرضت عـلى رعـايـاهـا البروتستنت فروضاً دينية إعتبرها الجميع بدَعاً لا أساس لها من الدين (عام ١٥٥٨) ، فرضي من رضي ، وتمرد القادرون الذين نصّبوا من أنفسهم دعاة لتطهير الدين من البدع فعرفوا باسم المتطهرين (البيورتان) وأشهروا في وجه « الدولة » المبدأ : فصل الكنيسة عن « الـدولة » . ومـا زالوا يحـرّضون النـاس على تبني مـوقفهم حتى كـاد يعقـد لهم النصـر . فلما أن ظنـوا أنهم منتصـرون بدأوا في « تنـاسي » مبدأهم والتـدبير لـلاستيلاء عـلى «الدولة» ووضعها موضـع التبعية للكنيسـة فلما لم يفلح تدبيـرهم استحقوا اضطهـاد الدولـة « الأقوى » ممـا دفع بجمـوع منهم إلى الهجرة إلى أمريكـا خلال القـرن السابـع عشر حيث استقـروا في نيوانجلند . وهنـاك كانـوا قوة غـالبة بـالنسبة إلى السلطة المـدنية ففرضوا مذهبهم « بالقوة » وسيطرت كنيستهم عـلى كل سلطة في بليمـوث وخليج مـا سـاشوستس وفي كـل المستعمرات مـا عـدا رود ايلند وبنسلفانيا .

وظل الأمر كذلك إلى أن جاء عام ١٨٤٠ يحمل إلى أمريكـا أفواجا كثيفة من المهاجـرين « الكاثـوليك » الفـارّين ـ بدورهم ـ من الاضـطهاد في القـارة الاوروبيـة . فخـاف رؤسـاء الكنيسـة البـروتستنتية من أن تشـاركهم الكنيسة الكـاثـوليكيـة امتيـازاتهم وسلطاتهم في مـواجهة الـدولـة ، فعـادوا إلى مبـدأ الفصـل بـين

الكنيسة « والدولة » يرفعون راياته ـ هذه المرة ـ في مواجهة المنافسين الجدد الكاثوليك تساندهم مجموعة من المفكرين ما زالوا يعملون جميعا حتى أدخلوا مبدأ الفصل بين الكنيسة « والدولة » في صلب الدستور الأمريكي . ولكن أي فصل ؟ . . إنه الفصل الذي يحرم على « الدولة » أن تتدخل في شؤون الدين . فلما قويت شوكة « الدولة » في القرن العشرين أخذت بيدها زمام تطبيق المبدأ على الوجه الذي يتفق مع موازين القوة الجديدة ، يحرم على الكنيسة أن تتدخل في شؤون الدولة . وبناء عليه حرم القضاء الامريكي التعليم الديني في المدارس الخاصة والعامة معا . وما يزال الكاثوليك والبروتستنت جميعا يعتقدون أن هذا التأويل للنص الدستوري مقصود به الكيد للدين عامة لمصلحة تيارات لا دينية نامية في الولايات المتحدة الأمريكية . ذلك لأن التعديل الدستوري الرابع عشر ـ كما يقولون ـ كان مقصوداً به حماية الدين من الدولة وليس حماية الدولة من الدين . وهو صحيح .

النهاية

١١٨ ـ لم يكن من الممكن أن ينتهيَ الصراع الذي ثار حول الحدود بين سلطة الكنيسة وسلطة « الدولة » الا بتجريد كل من السلطتين ـ الكنيسة والدولة ـ من المقدرة على تجاوز المبدأ ذاته . أي إلا بتأكيد المبدأ ذاته في مواجهة الطرفين وهذا ما أنجزته

الثـورة الفرنسيـة ، الطرف الثـالث المتدخـل بالعنف الثـوري في مجرى تاريخ الصراع .

١١٩ ـ اما عن الكنيسة فقد كان الصراع بينها وبين « الدولة » عـلى مدى القـرنين السـابقين عـلى الثورة يـدور في واقع تـاريخي تجـاوزت فيه الكنيسـة حدود « مـا لله » وأصبحت فـاعـلا مؤثـرا وشريكاً في ممارسة ما « لقيصر » من السلطة . كـان رجال الـدين قوة مستقلة وموازية لقوة النبلاء في برلمانات انكلتـرا إلى أن انعقد البـرلمان « النمـوذجي » (هكذا اسمـه في التاريـخ) عام ١٢٩٥ حيث أضيف إلى القـوتين ممثلون عن البـورجوازيـة الصـاعـدة . وكانوا كذلك في الجمعية الوطنيـة الفرنسيـة التي توقفت جلستهـا عـام ١٦١٤ ـ كـانت الجمعيـة مكـونـة من ممثـلي ثـلاث طـوائف مستقلة ومنفصلة : رجال الدين والنبلاء والعامة . مستقلة الرأي لكل منها صوت .ومنفصلة في مكان الاجتماع . ومتساويـة العدد لكل منها ٣٠٠ مندوب . كان ممثلو الكنيسة ٣٠٠ بينما كان رجال الـدين في فـرنسـا كلهـا لا يتجـاوزون ١٦٠٠٠٠ ، وكـان ممثلو العامة (أو الطائفة الثالثة كما كانـوا يسمونها) ٣٠٠ أيضـاً ، بينما كان عدد من يمثلونهم نحـو ٢٦ مليونـا . وكان الفـرق بين عـدد القواعد يعكس الفـرق بين قـوة القمم . ولقد زيـد ممثلو العامـة فاصبحوا ٦٠٠ عـام ١٧٨٨ قبل أن تـدعى الجمعية إلى الانعقـاد بناء على طلب الملك لويس السادس عشر في كانـون الثاني/ينـاير ١٧٨٩ . فـأصرّ ممثلو العـامـة عـلى ضـرورة الانعقـاد في مكـان

واحد ، وأن يكون لكل مندوب صوت وتكون القرارات بأغلبية الحاضرين . وكانت تلك هي إرهاصة الثورة الأولى التي تحوّلت بها الجمعية الوطنية إلى جمعية تأسيسية أخذت على عاتقها وضع دستور لفرنسا بالإضافة إلى علاج الأزمة الاقتصادية التي دعيت أصلا لمناقشتها .

وقد كان البحث عن حل للأزمة الاقتصادية مدخلاً مناسبا إلى حل الأزمة الدستورية . وكان حل الأزمة الدستورية مدخلاً مناسباً لحسم الصراع التاريخي بين الكنيسة والدولة لمصلحة مبدأ الفصل بين الكنيسة « والدولة » ليبقى ما لقيصر لقيصر وما لله لله .

كان الوزير الفرنسي الشهير نيكر قد جرّب كل الأساليب لتفادي إفلاس فرنسا ، بما فيها القروض ذات الفوائد الباهظة . فلما أن تصدرت الجمعية للأزمة لم يكن قد بقي إلاّ حل واحد وكان ذلك الحل يضرب عصفورين بحجر صائب . يحلّ أو يخفف الأزمة الاقتصادية من ناحية ، ويجرد الكنيسة من قوّتها التي مكّنتها من التدخل في شؤون « الدولة » من ناحية أخرى . فلم تتردد الجمعية في اتخاذه تحت شعار رفعته : « الكنيسة داخل الدولة وليست الدولة داخل الكنيسة » . وهكذا أصدرت يوم ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٧٨٩ مرسوما بأن « تؤول كل ممتلكات الكنيسة إلى الأمة » . وتتولى خزانة الدولة دفع مرتبات لرجال الدين . كما تنتقل إلى الدولة كل أنواع النشاط غير الديني الذي

كـانت الكنيسـة تقـوم بـه ، ومؤسسـاتـه ، مثـل المـدارس والمستشفيات . وفي ١٢ تموز/يوليو ١٧٩٠ أصـدرت الجمعية مـا عرف في تاريخ فرنسا باسم « الـدستور المـدني لرجـال الدين » . تلك التسمية التي تفصح عن مصـدر القوة التي أصـدرته . كان أهم مـا جاء في ذلـك الدستـور ، بالإضافة إلى تأكيـد مبادىء مرسوم ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٧٨٩ أن يكـون تولّي المنـاصب الدّينية بالانتخاب ، كما هو الحال بالنسبة إلى القضاة ، ثم تحريم النشاط السياسي على الكنيسة ؛ وأخيرا أن على رجـال الدين أن يقسمـوا يمين الـولاء لهـذا الـدستـور . ولقـد أيـد صغـار رجـال الديـن الفقراء تلك الاجراءات . والواقع أنهم كانوا قد طـالبوا بأن يتحولـوا إلى موظفـين ذوي رواتب ثابتـة حتى قبل أن يصـدر مـرسوم ٢ تشـرين الثاني/نـوفمبـر ١٧٨٩ (في ٤ آب/اغسطس ١٧٨٩) . امـا كبـار رجـال الـدين ، الا قلة من بينهم ، فقـد تـرددوا في القَسَم إلى أن يفتيَ البـابـا في شـأن الـدستـور والقَسَم كليهـما . وقد جـاءت فتوى البـابا بيـوس السادس متـأخرة (١٠ آذار/مارس ١٧٩١) برفض الدستور وتحـريم القَسَم على الـولاء له . أما الـذين استمعوا إلى البـابا فقـد جردوا من سلطتهم ومـا يملكون ، وأما الذين أقسموا على طاعة الدستور فقد بقوا « رجال الدين » في كنيسة مختلفـة السلطة عن الكنيسة السـابقة . هكـذا ردّت» الثورة الكنيسة إلى حدها من المبدأ العلماني : ما لله لله . بقي أن تردّ الدولة إلى حدّها من المبدأ ذاته : ما لقيصر لقيصر. وإذا كانت الثورة لـم تجد عناءً كبيراً في ردّ الكنيسة إلى حدها فإن الأمر لـم يكن

بمثل تلك السهولة مع «الدولة». لقد سفكت في سبيله دماء غزيرة، وطارت رقاب كثيرة، واشتعلت حروب ضارية امتدّت إلى أطراف أوروبا وغيّرت وجه الحياة فيها ثم في العالم أجمع. ذلك لأن الثورة الفرنسية قد أبدعت «الدولة» كما نعرفها اليوم إبداعاً وأقامتها على أنقاض كل «أنواع» الدولة بالمعنى الذي كان لها من قبل. ولمّا كانت «الدولة» ـ كما ابدعتها الثورة الفرنسية ـ هي التي تعتبر طرفاً في أية علاقة مع الدين مما يدور حوله الحديث في عصرنا هذا، فانها تستحق ـ ها هنا ـ أن نعرف من خصائصها ما يهمنا. وما كان يهمنا أن نعرف تلك الخصائص قبل أن نلتقي بالثورة الفرنسية، فاكتفينا فيما سبق من حديث بالتعبير «بالدُّولة» عن السلطة، كانت ولكنها لم تصبح. فلنعرف كيف أصبحت.

الدولة، ما الدولة؟

١٢٠ ـ لقد كانت كلمة الدولة، تلك الكلمة التي ابتكرها مكيافيللي، تطلق ـ قبل الثورة الفرنسية ـ على السلطة أو الحكم أو الحاكمين. بهذا المعنى الاخير اطلقت في تاريخنا العربي على الأسر الحاكمة فقيل: « دولة » الأمويين و« دولة » العباسيين و« دولة » الفاطميين « ودولة » المماليك.. الخ. وكاد المستعمرون أن يعلمونا ـ ونحن نتلقى العلم في ظل سيادتهم ـ أنّ وطننا العربي كان على مدى تاريخه مستعبدا لمجموعة متتابعة من « الدّول ».. ليستقر في عقولنا ـ ونحن صغار ـ أن

الاستعمار جزء من طبيعة مجتمعنا العربي ، وأنه لم يعرف الحرية قط . ثم شَبَبْنا فعرفنا أن تلك كانت أسراً من الحاكمين الذين خاض بعضهم اروع معارك الدفاع عن استقلال الوطن العربي ووحدته . ألم يكن صلاح الدين واحداً من « دولة » الايوبيين ؟ . ثم هانت « الدولة » فاصبحت لقبا في مصر - وغيرها - لمن يلي رئاسة الوزارة . فكان يقال : « دولة » صدقي باشا ، مثلا .

أياً ما كان الأمر عندنا ، فقد كان الملوك في أوروبا يردّدون ما قاله لويس الرابع عشر « الدولة هي أنا » . وما قاله لويس الخامس عشر عام ١٧٧٠ : « إن حق إصدار القوانين التي يخضع لها ويحكم بها رعايانا هو حقّنا نحن بدون قيد وبدون شريك »، وما قاله عام ١٧٦٦ : « إنّ النّظام العام كلّه ينبع منّي ، وكل حقوق ومصالح الأمة التي يحاولون جعلها شيئاً منفصلاً عن الملك هي بالضرورة متحدة مع حقوقي ومصالحي وليس لها مكان إلاّ بين يدي » . فكانت الدولة هي « المملكة » بكل ما تعنيه كلمة « الملكية » من حق الملك والمَالك في الاستعمال والاستغلال والتصرف في « دولته » .

بينما كان الملوك يرددون هذه الأقوال وأمثالها ، كانت موجة من الأفكار « الثورية تغزو أوروبا وتحاول أن تقتلع هذا المفهوم من أساسه . ففي عام ١٦٩٠ ينشر جون لوك في انكلترا كتابه « رسالتان في الحكم » يقول فيه :« إن حرية الانسان الطبيعية هي الا يكون خاضعاً لأية قوة عليا على الأرض ، وألا يقع تحت إرادته أي إنسان أو

سلطة تشريعية ، ولا يكون لديه سوى قانون الطبيعة قاعدة يعمل بها » (الفصل الرابع فقرة ٢٢) « ولما كان الانسان قد ولد ـ كما اثبتنا من قبل ـ وله حق كامل في الحرية وفي التمتع بلا قيود بجميع حقوق ومزايا قانون الطبيعة، في مساواة مع أي شخص آخر ، أو أي عدد من الاشخاص في العالم، فإنه له بالطبيعة الحق ، ليس في المحافظة على ما يملكه ، أي حياته وحريته وممتلكاته، ضد اعتداء الآخرين أو محاولتهم العدوانية فحسب، بل له أيضاً الحق في أن يحاكم الآخرين على خرقهم هذا القانون ومعاقبتهم بما يعتقد أن جريمتهم تستحقه من عقاب حتى الموت ذاته » (الفصل السابع فقرة ٨٧) . « ولكن لأن ثمة أموراً لا تتوفر في حالة الطبيعة ، فلا يوجد قانون قائم ومستقر ومعروف يحظى بالقبول العام بوصفه معيار الصواب والخطأ » . (الفصل التاسع فقرة ١٢٤) « ولا يوجد في الطبيعة قاض معروف غير متحيز له سلطة الحكم في جميع الخلافات طبقاً للقانون المقرر » (الفصل التاسع فقرة ١٢٥) « ولا توجد في حالة الطبيعة القوة التي تدعم الحكم وتؤيده عندما يكون سليماً وتعمل على تنفيذه كما يجب » (الفصل التاسع فقرة ١٢٦) ، فإنه بالرغم من كل المميزات التي يتمتع بها الجنس البشري في حالة الطبيعة « سرعان ما ينساق الناس الى تكوين المجتمعات لأن وضعهم يبقى سيئاً طالما استمروا في الحالة الأولى » . (الفصل التاسع فقرة ١٢٦) . و« لأن المجتمع السياسي لا يمكن أن يقوم أو يُقيض له البقاء إلا إذا كان لديه في ذاته سلطة المحافظة على الملكية ، ولهذا الغرض تكون لديه سلطة عقاب الجرائم التي يرتكبها أي فرد في المجتمع ، فهنا ـ وهنا فقط ـ يوجد المجتمع السياسي حيث تنازل كل فرد فيه عن سلطته الطبيعية وسلمها للمجتمع » (الفصل الرابع فقرة

٨٧) . « ان السلطة العامة للمجتمع كله فوق كل انسان يضمه هذا المجتمع . والغرض الرئيسي من هذه السلطة هو سن القوانين لكل من يعيشون في ظلّه ، وهي قوانين يجب علينا في هذه الحالة أن نطيعها » (هامش الفقرة ٨٧) .

هذه الأفكار سيلتقطها مونتسكيو خلال إقامته في انكلترا ويعود فيعبر عنها ويروّجها فتروج من خلال كتابين نشرهما في فرنسا عام ١٧٤٨ أحدهما عن النظام الدستوري الانكليزي والثاني كتاب روح القوانين الذي اشتهر به .

١٢١ ـ على أرض فرنسا يلتقي هذا الفكر الوافد من انكلترا بما بشر به وأذاعه ونشره « بذوراً للثورة » فنان وأديب وفيلسوف وثائر عبقري وافد من سويسرا هو جان جاك روسو في عدة كتب أكثرها شهرة وأصالة كتابه العقد الاجتماعي (نشر عام ١٧٦٢) .

يقول روسو ان « النظام الاجتماعي حق مقدس ، وهو بمثابة الأساس لكل الحقوق الأخرى . بيد أنه لما كان هذا الحق لا يستمد من الطبيعة فلا بد أنه قام على اتفاقات » . (الفصل الأول ـ الكتاب الأول) . « برغم انها قد لا تكون أعلنت رسمياً فهي لابد أن تكون واحدة في كل مكان وأن يكون قد تم قبولها ضمناً » (الفصل السادس ـ الكتاب الأول) . « ففي مثل هذه الحالة من السكوت العام يجب أن يؤخذ ذلك السكوت على أنه موافقة من جانب الشعب » (الفصل الأول ـ الكتاب الثاني) . و« إنّي أفترض جدلاً ان الناس قد وصلوا إلى حد

تغلبت فيه العقبات التي تحول دون الاستمرار في حالة الطبيعة على القوة التي يستطيع كل فرد أن يبذلها من أجل الاستمرار في هذه الحالة ، ومن ثم لم يعد استمرار حالة الطبيعة الأصلية ممكناً . . . ولما كان الناس لا يستطيعون بأيّ حال خلق قوة جديدة ، بل ان كل ما يستطيعونه هو أن يتحدوا ويسيطروا على تلك القوة التي لديهم ، فإنه لا توجد وسيلة يستطيعون بها الإبقاء على أنفسهم سوى الانضمام بعضهم إلى بعض ، وتوحيد قواهم . بيد أن المحافظة على الذات بالنسبة إلى كل فرد إنما تستمد أساساً من قوته الشخصية وحريته ، فكيف إذن يقيدها بدون أن يؤذي نفسه ويهمل تلك العناية الواجبة عليه نحو شؤونه الخاصة في الوقت ذاته ؟ . . . لابد من إيجاد نوع من الاتحاد في شأن استخدام قوة المجتمع كلها من أجل حماية كل عضو من أعضائه وممتلكاته ، وذلك بطريقة تجعل كل فرد ، إذ يتحد مع أقرانه ، إنما يطيع إرادته ويبقى حراً كما كان من قبل . هذه هي المشكلة الأساسية » (الفصل السادس - الكتاب الأول) .

أما الحلّ فهو : « كل واحد منا يسهم في المجموع بشخصه وبكل ما لديه من قدرة تحت التوجيه الأعلى للارادة العامة وهكذا يلتقي في المجموع كل عضو بصفته جزءاً لا يتجزأ من الكل . وبمجرد أن يتم هذا يتولد جسد معنوي وجماعي بدلاً من الاشخاص المستقلين وهو جسد مكون من الأعضاء بقدر ما يضمه من أصوات ، كان هذا الشخص العام الذي يتكون بهذه الصورة من اتحاد جميع الاشخاص يسمى في الماضي « مدينة » ولكنه يسمى الآن « جمهورية » (كانت كلمة جمهورية تعني المجتمع المنظم اطلاقاً وليس بمعناها الحالي كنظام للحكم غير ملكي) . . ويسميه اعضاؤه

« دولة » عندما يكون سلبياً ، ويسمونه سيداً عندما يتصرف إيجابياً ، أما بالنسبة إلى الأفراد المجتمعين فيه فهم الشعب »(الفصل السادس ـ الكتاب الأول) . « فالشعب الذي له السيادة لا وجود له خارج الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع » (الفصل السابع ـ الكتاب الأول) . « وبمجرد أن يوجد للشعب سيد يفقد الشعب سيادته » (الفصل الأول ـ الكتاب الثاني) .

١٢٢ ـ لم تكن الأفكار احلاماً مقطوعة الصلة بالواقع ، والواقع أن الأفكار التي لا صلة لها بالواقع لا وجود لها ، بل كانت تعبر عن مشروعات مقترحة « لدولة » تتفق مع مصالح الطبقة الوسطى (البورجوازية) الصاعدة . فقد كانت الطبقة الوسطى هي التي اسهمت بالدور الأساسي في التقدم الاقتصادي في فرنسا وحوّلتها بالتدريج إلى دولة تجارية وصناعية ، وكانت في حاجة إلى أكبر قدر من حرية الانتقال (الأفراد والبضائع) وحرية العمل ، وأقل قدر من تدخل السلطة والضرائب . فأنجبت مدرسة اقتصادية تولت إبراز المضمون الاقتصادي لأفكار الفلاسفة . إنها مدرسة « الفيزيوكرات » الشهيرة (كيزني ، موريس دي ريفيير ، دي يتمور . . الخ) .

١٢٣ ـ واضح مما سبق أن « مشروع الدولة » التي كانت تبحث عنها أوروبا يميزها بأن تكون « مؤسسة » تضم كل الأفراد في المجتمع ولكنها تبقى مستقلة عن أي فرد أو مجموعة من الأفراد منهم . وأن تكون « السيادة » فيها للشعب بمجموعه ،

وأن تتولى الممارسة الفعلية لتلك السيادة حكومة ملتزمة بحدود ترسمها قواعد عامة ومجردة تعبر عن الشروط التي صاغها الفلاسفة والمفكرون وزعموا أنها كانت شروط التقاء الناس في مجتمع أو شروط « العقد الاجتماعي ».

ولقد جاءت الثورة الفرنسية فانشأت تلك الدولة . فقد بدأت الجمعية الوطنية بإعلان حقوق الإنسان والمواطن . أصدرته يوم ٢٦ آب/أغسطس ١٧٨٩ ثم أصدرت مجموعة من القوانين الدستورية المتفرقة ، أعادت جمعها وصاغتها معاً في دستور ، وتلي الدستور يوم ٥ آب / أغسطس ١٧٩١ وبدأت مناقشته يوم ٨ آب/ أغسطس وتمت الموافقة عليه يوم ٣ أيلول/ سبتمبر وصدق عليه الملك يوم ١٣أيلول/ سبتمبر وتم القَسَم على احترام الدستور يوم ١٤ أيلول/ سبتمبر وانفضت الجمعية يوم ٣٠ أيلول/ سبتمبر ١٧٩١ .

وقد تضمن الدستور صياغة « الدولة » وأقامها على قاعدتين أساسيتين نص عليهما في المادتين الأولى والثانية من القسم الثالث منه . تقول الأولى « السيادة واحدة ، غير قابلة للتجزئة أو الانتقال أو الاكتساب بالتقادم ، وهي تخص الأمة ، وليس لاي جزء من الشعب أو أي فرد أن يدّعي ممارستها » . وتقول الثانية : « ان الامة التي تنبع منها كل السلطات لا يمكن أن تمارسها الا بواسطة مفوضين».

ونعرف من التاريخ أن مبادىء الثورة الفرنسية قد حكمت

حياة أوروبا والغرب وشعوباً كثيرة في العالم منذ انتصارها ، ولم تزل . وهكذا يمكن أن نعرف ، بدون حاجة إلى تفصيل ، أن نموذج « الدولة » التي انشأتها الثورة الفرنسية سيكون هو « الدولة » في أغلب اقطار العالم فيما بعد ، وحتى الآن . ستتغير وتختلف الدساتير المتتابعة في فرنسا وغيرها من الدول وستتغير نظم الحكم سياسياً واقتصادياً واجتماعياً داخل الدولة وفي كل دولة ، ولكن سيتوحد مفهوم « الدولة » في العالم على ضرورة أن تتوفر لها وفيها العناصر الاساسية التي بدأت بها في عهد الثورة . وسيتولى فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية تأصيل وتعميق وتفسير تلك العناصر حتى تصبح مُسَلَّمة .

١٢٤ ـ لا يتوقف فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية كثيراً عند تلك النظريات التي ابتكرها الفلاسفة حول نشأة الدولة . ولكنهم يعنون عناية فائقة بما يجب أن يتوفر « للدولة » من عناصر ليقال إنها « دولة » وهم متفقون على ثلاثة عناصر : (١) شعب و(٢) أرض و(٣) سيادة شاملة الشعب والأرض جميعاً . ويضيف بعضهم « الاعتراف » كعنصر رابع يعنون به « اعتراف » دول اخرى بقيام « الدولة » موضع الاعتراف . ولكن هذا العنصر محل خلاف كبير يدور حول ما إذا كان الاعتراف لازماً لتوجد الدولة ، أم للاقرار بوجودها أم للأمرين معاً ، ثم يأخذ فقهاء القانون وعلماء النظم السياسية في شرح الدلالات والآثار القانونية (الحقوقية) المترتبة عليها . وينصّب أكثر جهدهم على

شرح دلالة وآثار العنصر الثالث : « السيادة » . في كثير من كتب القانون تُتَداول كلمتا « السيادة » و« السلطة » كما لو كانتا ذواتي مدلول واحد . غير أنه من المهم بالنسبة إلى حديثنا أن نفرق بين مفهوم السيادة ومفهوم السلطة . فالسيادة أشمل من السلطة ، إذ « السلطة » هي ممارسة السيادة (يطلق البعض على السيادة صفة السلطة العليا) أو أن حق السيادة هو مصدر حق السلطة .

وكلمة « سيادة » اصطلاح قانوني يترجم كلمة فرنسية مشتقة من أصل لاتيني تعبر عن صفة لمن له السلطة لا يستمدها من غير ذاته ولا يشاركه فيها غيره . بهذه الدلالة كان يستعملها بعض ملوك فرنسا القدامى للتعبير عن استقلالهم بالسلطة عن البابوية والأباطرة في الخارج ، وسمو سلطتهم على أمراء الإقطاع في الداخل ، وبهذه الدلالة كانت تبريراً لمشروعية السلطة ينتحله كل صاحب سلطة أو طالبها . فكانت مضموناً لصراع فكري ومذهبي صاحَبَ الصراع على السلطة .

ولقد عرفنا من قبل كيف أبدعت الكنيسة تبريراً لحقها في السيطرة النظرية المعروفة باسم « نظرية الحق الإلهي » أو « مذهب آباء الكنيسة » (فقرة ١١٤). ولم تكن تلك إلا نظرية في « السيادة ». كما عرفنا نظرية « العناية الإلهية » (فقرة ١١٥)؛ وكانت هي أيضاً نظرية في « السيادة ». وهما نظريتان لم تكونا مقصورتين على تبرير الاستبداد بالسلطة في أوروبا

وحدها ، ولا هما مقصورتان على تبريره في القرون الأوروبية الوسطى . فقد انتحل المنصور العباسي(٧١٤ - ٧٧٥) مذهب « آباء الكنيسة » حينما خطب في مكة المكرمة فقال : « أيها الناس إنما أنا سلطان الله في أرضه ». وانتحلها أباطرة الصين قديماً ، فكان الامبراطور هو ابن السماء . وانتحلها أباطرة اليابان ، فكان الامبراطور من أصل إلهي . . وانتحل معاوية بن أبي سفيان الأموي (٦٠٢ - ٦٨٠) نظرية العناية الإلهية لتبرير استبداده بالسلطة دون الخليفة المنتخب حين قال : لو لم يرني ربي أهلاً لهذا الأمر (الولاية) ما تركني وإياه ، ولو كره الله ما نحن فيه ، لَغيَّره .

وانتحل « نظرية الحق الإلهي » في العصر الحديث غليوم الثاني امبراطور ألمانيا حينما قال في عام ١٩١٠ إن الله هو الذي ولّاه الملك . وفي عام ١٩٢٦ حين قال إن تولية الملك حق إلهي . وانتحل نظرية العناية الإلهية هتلر ديكتاتور ألمانيا قبيل أن يبدأ الحرب الأوروبية الثانية حين وجّه الشكر إلى العناية الإلهية التي اختارته زعيماً لألمانيا (٢٨ نيسان /أبريل ١٩٣٩) . وانتحلها ديكتاتور إسبانيا فرانكو ، وفرض تداولها ، حين أمر في عام ١٩٤٧ بصكّ عملة تحمل كتابة تقول « فرانكو القائد بعناية الله » . . . وما يزال ينتحلها كثيرون من الحكّام مسلمين وغير مسلمين ، عرباً وغير عرب ، لتبرير استبدادهم بالسلطة . . .

في مواجهة هاتين النظريتين استمدت الثورة نظرية حركة

التنوير في السيادة فأسندتها إلى الشعب وصاغتها في المادة الأولى من دستور ١٧٩١ التي ذكرناها (فقرة ١٢٣). نعيد النص للأهمية : السيادة واحدة ، غير قابلة للتجزئة أو الانتقال أو الكسب بالتقادم وهي تخص الأمة ، وليس لأي جزء من الشعب أو أيِّ فرد أن يدَّعي ممارستها .

ماذا يعني هذا على وجه التحديد ؟

يعني أنّ الثورة ، بعد أن جرّدت المؤسسة الكنيسة والارستقراطية من السيادة ، لم تسندها إلى أحد على الاطلاق . أسندها الفقهاء تباعاً إلى شخوص معنويّة مجرّدة : الأمة أو الشعب أو الدولة أو المؤسسات ، وكل منها ذو وجود متعينّ يمكن التحقق منه ، ولكنّ أياً منها لا يستطيع أن يمارس السيادة المسندة إليه بذاته لأنها ذات اعتبارية وليست ذاتاً طبيعية . ثم جاءت المادة الثانية وانتزعت من الشعب سلطة ممارستها ، صياغة النظام الاجتماعي باسمها ، وأسندت تلك السلطة إلى نوّاب عنه . وهي حيلة أو احتيال . يقول موريس ديفرجيه في كتابه « المؤسسات السياسية في القانون الدستوري » إن البورجوازية الليبرالية قد اخترعت هذه النظرية في السيادة لتمارس هي السلطة ضدّ الارستقراطية من جهة ، وضد الشعب من جهة أخرى . ويقول الفقية الكبير كاريه دي ملبرج انه نتيجة احتيال ظاهر انقلبت سيادة الشعب ضد الشعب (مجلة القانون العام الفرنسي - ١٩٣١). نكتفي نحن بملاحظة ما سيتضح بعد

قليل . لم يكن فلاسفة البورجوازية الصاعدة في أوروبا مهتمين بالسيادة فكرة أو نظاماً إنما كان اهتمامهم منصباً على السلطة ونظام ممارستها على الوجه الذي يحقق مصالح طبقتهم . « إذا حاولت أي من السلطتين التنفيذية أو التشريعية ، بعد أن تستولي على السلطة في يدها ، أن تعمل على استعباد الشعب أو دماره فليس أمام الشعب من علاج في هذه الحالة ، كما في الحالات التي لا يجد فيها قاضياً يلجأ إليه في الأرض سوى الاتجاه إلى السماء ». هكذا قال فيلسوف العلمانية جون لوك . لم يتذكر الله إلا لعزاء المقهورين في الحرية ، أو إلهاء القادرين عن الثورة (الفصل ١٤ فقرة ١٦٨ من كتابه رسالتان في الحكم) . أما فيلسوف البورجوازية موريس دي رفيير فقد قال أن « الاستبداد الذي تقوده السيادة الجماعية أكثر احكاماً وأكثر دواماً من الاستبداد الفردي ، أما الديمقراطية فهي وحش مفترس وليست سيادة الأمة إلا دولة حاكمة بدون دولة محكومة » (باستيد : القانون الدستوري ولافريير : موجز القانون الدستوري) .

أياً ما كانت غايات البورجوازية ، فقد كان عليها أن تقدم جواباً عن مصدر السيادة التي أسندتها إلى الشعب ، ثم أسندت سلطة ممارستها إلى نواب عنه . يقولون ما خلاصته إنه « القانون الطبيعي » الذي لقن الإنسان قواعد السلوك الأساسية في المجتمع . وهي قواعد خالدة في الضمير الإنساني .

وهكذا ، قبل أن يكون المجتمع منظماً بقواعد وقوانين وضعية يوجد نظام قانوني طبيعي للمجتمع ، يجسد حقيقته على

أفضل وضع في الحرية وبالحرية . وليس القانون الوضعي ذاته إلا ترجمة للقانون الطبيعي يؤدي غايته ، فيصبح مشروعاً بقدر ما يكون متفقاً مع الأصل الذي يترجمه . إذ القانون الطبيعي ذو قوة إلزام في ذاته لا يستمدها من خارجه ، وهو ـ بالتالي ـ فوق كل نظام وأسمى من كل قانون . إنه ذو سيادة غير مقيدة بما يضعه البشر من قوانين إذ هو أسمى منها جميعاً لأنه قانون الحياة (العلمانية) . ومن القانون الطبيعي استمد كل فرد حقوقاً مساوية لحقوق أي فرد آخر ، فهي سابقة على وجود المجتمع ، وخالدة ، ومقدّسة لا يجوز لأي نظام أو قانون أن يمسّها (الفردية) ، بل ان مبرر وجود المجتمع وتأسيس الدولة وإقامة النظام هو حراسة وتأمين هذه الحقوق ضد أي اعتداء عليها من الأفراد أو الجماعات أو الدولة ذاتها (الليبرالية) . فالإنسان الفرد هو القيمة الأولى ، وهو مولّد القيم ، وهو الغاية أسمى الغايات ، وهو الأقدر على معرفة مصالحه ، ومن خلال تحقيق كل فرد مصلحته تتحقق مصالح المجموع ، وبالتالي لا يجوز فرض أية قيود على حريته في السعي إلى تحقيق مصلحته بالطريقة التي يختارها ، والوسائل التي يرى أنها مؤدية إليها (المنافسة الحرّة) ، وذلك في كل المجالات وخاصة في مجال الملكية (الرأسمالية) ، إذ « الحرية مرتبطة بالملكية ولا يمكن فصلهما » كما قال موريس دي رفيير . وعلى الذين يحقدون على الاغنياء ، أو يفتقدون الحرية لأنهم فقراء أن ينفذوا وصية فرانسوا جيزو (١٧٨٧ ـ ١٨٧٤) قائد حزب « رابطة ساعد نفسك يساعدك

الله » أوّل حزب ليبرالي في فرنسا حين قال لهم : « اغتنوا اذن » . كيف ؟ . لا يهم فطبقاً للمنافسة الحرة التي هي القانون الطبيعي لتوزيع الثروات بين الأفراد ، الخطأ هو خطأ مالي والجزاء جزاء مالي ، يصيب من يكسب مالياً ويخطىء من يخسر مالياً . (شومبيتر الرأسمالية والديمقراطية - ريجين رينود أصول البورجوازية - جاك دروز تاريخ المذاهب السياسية - باستيد القانون الدستوري - اميل ميرو فلسفة الليبرالية - بوردو موسوعة العلوم السياسية جزء ٥ - ايسمان شرح القانون الدستوري - لافريير القانون الدستوري - كاريه دي ملبرج النظرية العامة في الدولة - جورج جوسدورف المفهوم الانساني للحرية - موريس ديفرجيه المؤسسات السياسية في القانون الدستوري . . . الخ) .

ولكن ،

هل « القانون الطبيعي » الواحد ، السائد ، الواعد ، موجود ؟

هذه مسألة « إيمان » ، وقد قلنا من قبل إن العبرة في مشروعية النظم بالقبول العام (عكسه الإكراه العام) وليس بالإيمان (الذي تخفيه السرائر) (فقرة ٧٦) ، وإن كان كل نظام يتضمن قواعد عامة مجردة ملزمة للكافة لا تجوز مخالفتها أو الاتفاق على مخالفتها تستمد قوة إلزامها من الإيمان بمصدرها (فقرة ٨٠) . ثم عرفنا العلمانية نزعة ذات أصل

ديني في المسيحية ، تحولت إلى تيار فكري مناهض لاستبداد الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا الاقطاعية ، تحول الى ثورة ضد تدخل الكنيسة في الحكم في أوروبا البورجوازية ، انتهت الى اقامة نظام : علماني في موقفه من الدين ، فرديّ في موقفه من المجتمع ، ليبراليّ في موقفه من الدولة ، رأسماليّ في موقفه من الاقتصاد . فنعرف منه أن العلمانية ليست دعوة إلى الكفر بالدين ، بل هي ركن في نظام شامل متكامل للحياة الدنيا ، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى نحو سبعة قرون .

١٢٥ ـ وقد أصبح هذا النظام شائعاً في كثير من دول العالم مع بقاء المؤسسات الكنسية في كل الدول التي شاع فيها بدون استثناء واحد ، إنما تختلف الدول في نوع العلاقة بين الكنيسة والحكومة . نقول الحكومة التي تمارس السلطة ولا نقول الدولة التي هي شخص اعتباري ، إذ الكنيسة ما تزال قائمة في الدولة . فالكنيسة مؤسسة رسمية في الدولة كما هو الحال في انكلترا والسويد والنرويج والدانمارك . وهي تتعاون مع الحكومة في الحفاظ على استقلالها ، كما هو الحال في اسبانيا . وهي تحظى باعتراف رسمي « شرفي » ، كما في إيرلندا . وقد تقف الحكومة على الحياد السلبي بين الكنائس المتعددة كما في الولايات المتحدة الامريكية . وقد يفصل فصلاً حاسماً ما بين الكنيسة والحكومة

كما هو الحال في فرنسا التي ترد إلى الذهن كلما دار الحديث عن العلمانية .

عودة إلى الوطن

١٢٦ ـ كل ما فات كان معقولاً ، أو كان ذا منطق يمكن فهمه . دين يفرض على المؤمنين به الفصل بين الدين و« الدولة » . وينشىء للقيام على شؤون الدين مؤسسة دينية (الكنيسة) يتبعها ويديرها نفر من المؤمنين خصّهم الدين ذاته بسلطان ديني على الناس (رجال الدين) فتصبح تلك المؤسسة ذات قوة منفصلة ومستقلة عن مؤسسة اخرى ذات قوة منفصلة ومستقلة (الدولة) في المجتمع الواحد ، فيثير هذا الازدواج في ممارسة السلطة خلافاً أو صراعاً بين طرفيه تكون الغلبة لمن هو أقوى في زمانه ومكانه . وتضيق حياة الشعوب باستبداد المتصارعين وبآثار الصراع إلى أن تقوم ثورة تجرد كلًا منهما من « القوة » التي سمحت لكل منهما ـ يوماً ـ بأن تتجاوز حدود المبدأ الديني الأصيل : « ما لِقيصر لقيصر وما لله لله » . وترد كلًا منهما إلى حدوده . فينتهي الصراع وتبقى المؤسسة الدينية ورجالها قائمين على أمور الدين . وتبقى « الدولة » ورجالها قائمين على أمور الدنيا . كل هذا والدين باق كما هو بدون انكار أو الغاء . « والدولة » باقية بدون إيمان أو كفر . فيقال هذه هي « العلمانية » التي أبدعتها اوروبا القرن الثامن عشر ، والتي

أعفت الشعوب من عبء التضحيات الجسيمة التي كانت تدفعها في الصراع بين الكنيسة و« الدولة ، فهيأت لها مقدرة أوفر على التقدم العلمي والحضاري فنقول نعم هذه هي « العلمانية » حقاً وتلك بعض آثارها ، ولكن من حيث وضع العلاقة بين الكنيسة و« الدولة » في موضعها الصحيح « مسيحياً » منذ أن قال السيد المسيح « اعطو ما لقيصر لقيصر وما لله لله » ، أو ردّها اليه . وكان ذلك نصراً عظيماً للشعوب المسيحية انتصر الدين ، وانتصرت به الشعوب ، كلاهما .

كل هذا مفهوم أو قابل للفهم .

ولكن هل يمكن أن يكون لدعوة « العلمانية » معنى مجرد عن أصلها الديني وظروفها التاريخية ؟ هل يمكن أن يكون لها معنى في مجتمع بلا دين مثلاً ؟ . . أو في مجتمع كهنوتي كهانة شاملة مثلما كان في اليهودية ، مثلاً آخر ؟ . أو في مجتمع يفصل دينه بين الدين « والدولة » ولكنه لا ينشىء للدين مؤسسة خاصة تقوم على شؤونه ، مثلاً ثالثاً ؟ . هل يمكن أن يكون « للعلمانية » معنى في مجتمع غير مسيحي ، أخيراً ؟ أمّا عندنا فدعوة « العلمانية » في أي من هذه المجتمعات « كلام فارغ » لانعدام مضمونه . إلا أن تكون دعوة تحمل أعلام النصر الذي حققته « العلمانية » في المجتمعات المسيحية لتستر بها أهدافاً تخفيها في مجتمع لا مجال فيه « للعلمانية » .

١٢٧ ـ ليس وطننا العربي واحداً من تلك المجتمعات « النموذجية » التي اشرنا إليها بقصد كشف عبث دعوة « العلمانية » بعيداً عن أصلها الديني وظروفها التاريخية. والواقع انها مجتمعات افتراضية لا وجود لها، إذ لا وجود لمجتمع بلا دين أيا كان المجتمع، وأيا كان الدين. وليس ثمة اكثر «تديّناً» بل نقول «تعصبا دينيا» من مجتمع الملحدين ذاته، إذ ليس «الإلحاد» إلا دين الملحدين يقوم فيهم بوظيفة أي دين. على أي حال فإن وطننا العربي مجتمع تتعدد فيه الأديان، وتتعدد فيه المذاهب من كل دين؛ وبالتالي فإن ترويج دعوة «العلمانية» فيه لا يكون عابثاً في كل الأحوال. بل يتوقف حاله من العبث والجد على المخاطبين بها من ابناء أمتنا العربية.

١٢٨ ـ فكثير من ابناء أمتنا العربية يدينون بالمسيحية. ويتفرقون انتماء إلى مذاهبها المتعددة. ولكل مذهب «رجال دين» ومؤسسة دينية «كنيسة»، وبالتالي فإن «للعلمانية» في وطننا العربي مجالا؛ تُطرح فيه دعوة، وتُقام فيه حدود، لتظل الكنائس جميعا ملتزمة المبدأ المسيحي الذي قامت عليه « العلمانية » : « أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » . ولكن متى ؟ . . . إذا حاول رجال الدين من أية كنيسة أن يعرّضوا مجتمعنا العربي إلى مثل الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية وبين الأباطرة والملوك والأمراء. أو إذا ما حاول الذين يحلمون بأن يكونوا أباطرة أو قياصرة أن يمدوا أصابع سلطاتهم إلى داخل الكنائس افتئاتا من أي قيصر على ما

لله . إن هذا يعني تماما ـ وأرجو ألا يخطىء أحد فهم ما نقول أو يستهين به ـ إن أيا من الطرفين يشق طريقه الشائك إلى حيث تردّه إلى حدوده « ثورة شعبية » لا يعلم أحد من الآن أين تقف حدودها . انه ليس لعباً بالنار فقط بل هو إشعال فتنة لن « تشويَ » إلا من أشعلها . ولست اعتقد أن هناك رجلَ دينٍ مسيحي على أقل قدر من « العقل » يعتقد أن جزاء مخالفة تعاليم السيد المسيح ستكون نار جهنم فقط . أو أن هناك حاكماً على أقل قدر من العقل يعتقد أن ضمائر المسيحيين وكنائسهم متاحة ليمد إليها أصابعه بدون أن تقطع أصابعه على الأقل . أو ان هناك شعباً ، أي شعب ، يقبل أن تقوم في دولته مؤسستان متوازيتان متنافستان على ممارسة السلطة ، باسم الدين أو باسم الدنيا ، بعد كل ما تعلمته الشعوب من تاريخ الصراع بين الكنيسة و« الدولة » .

لا نؤمن بما يسمى « الحظّ » ومع ذلك فلنقل مع القائلين إن من حسن حظ هذه الأمة العربية التي ننتمي اليها أنّ اغلبية المسيحيين من أبنائها يتبعون الكنيسة الأورثوذكسية ، وهي كنيسة تميزت منذ نشأتها بصرامة التزامها تعاليم السيد المسيح وصلابة موقفها ضد الاضافات البابوية . ولقد قاومت الكنيسة القبطية الأورثوذكسية بالذات ، مقاومة باسلة ، ما أراده لها باباوات روما من آراء مبتكرة في المسيحية . وقدمت فداءً لإيمانها مئات الشهداء ، يساندها شعب مصر فيما اعتبر في التاريخ حركة تحرر

وطني حينما كانت مصر تابعة . أو مملوكة ملكية خاصة ، لقياصرة روما . وفي ظل التبعية للامبراطورية البيزنطية استطاع موقفها المبدئي الثابت أن يحفظ للكنيسة الأورثوذكسية عامة التزامها الديني بإعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله بالرغم مما كان بعض الأباطرة يرتكبونه من استفزاز . فخلا تاريخها من صراع يذكر بين الكنيسة و« الدولة » . انها ليست مجرد تقاليد ، ولكنها تقوى . ولو كانت مجرد تقاليد مستقرة لكان من شأن الناس في ظلها أن يتساءلوا : فيم الترويج - إذن - لدعوة العلمانية في مجتمع كانت كنيسته الرئيسية على مدى تاريخها حارسة مبدأ الفصل بين الكنيسة « والدولة » ، ولم تزل ؟

وفي الإسلام

١٢٩ - من قبل قال جمال الدين الافغاني : « ليس الإسلام كدين (برَاهما) الذي قسم الناس إلى أربعة اقسام وقرر لكلٍ منزلة من كمال الفطرة لا يجاوزها ، ولا هو كاليهودية التي تخاطب شعب إسرائيل بالكرامة والاجلال وتذكر غيرهم بالتحقير والإهانة ، ولا هو كالمسيحية التي تذهب إلى أن رؤساء الدين أقرب إلى الله من سائر البشر ، وان كل نفس ، وان بلغت من الكمال ما بلغت ، ليس فيها ما يؤهلها إلى التقرب إلى الله بغير وساطة الرئيس الديني » (الرد على الدهريين) . ومن بعد قال الإمام محمد عبده : « من أصول الإسلام - وما أجلّه من أصل - قلْب السلطة الدينية والإتيان عليها من أساسها . هَدَمَ الإسلام بناء تلك السلطة

ومحا أثرهـا ، حتى لم يبق لها عنـد الجمهور من أهله اسم ولا رسم . لم يَـدَع الإسلام لأحد بعد الله ورسولـه سلطاناً عـلى عقيدة أحـد ، ولا سيطرة عـلى إيمـانه ، عـلى أن الرسـول عليه السـلام كان مبلغـاً ومذكـراً ، لا مهيمناً ولا مسيطراً . قـال الله تعـالى : ﴿ فـذكـر إنمـا أنت مـذكـر ، لست عليهم بمسيطر ﴾ (الغاشيـة : ٢٢) . ولم يجعل لأحـد من اهله أن يحل ولا أن يـربط لا في الأرض ولا في السماء ، بـل الإيمـان يعتق المؤمن من كـل رقيب عليه ، فما بينه وبين الله سوى الله وحده ، يرفع عنه كل رقّ إلا العبـودية لله وحده . وليس لمسلم مهما علا كعبه في الإسلام ، على آخـر ، مهما انحـطت منـزلتـه فيـه ، إلا حق النصيحة والإرشـاد . قـال تعـالى في وصـف المفلحين : ﴿ وتواصـوا بالحق وتـواصوا بـالصبر ﴾ (العصـر : ٣) . وقال : ﴿ ولتكن منكم امة يدعون إلى الخير ويأمـرون بالمعـروف وينهون عن المنكر ، وأولئك هم المفلحون ﴾ (آل عمران : ١٠٤) . وقال : ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينـذروا قومهم إذا رجعـوا إليهم لعلهم يحـذرون ﴾ . (التـوبـة : ١٢٢) . فـالمسلمـون يتنـاصحون ، ثم هم يقيمـون امة تـدعو إلى الخـير ـ وهم المراقبـون عليهـا ـ يردّونها إلى السبيل السوي إذا انحرفت عنه . وتلك الأمة ليس لها عليهم إلا الدعوة والتذكير والإنذار ، ولا يجوز لها ولا لأحد من النـاس أن يتتبع عـورة أحـد ، ولا يسوغ لقـوي ولا لضعيف أن يتجسس على عقيـدة أحد ، وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدتـه أو يتلقى أصول مـا يعمل بـه عن أحد إلاّ عن كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ » .

« لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسـوله من كـلام

رسـوله ، بـدون توسيـط أحـد من سلف ولا خلف ، وإنما يجب عليـه قبـل ذلك أن يحصل من وسائله ما يؤهله للفهم ، كقـواعد اللغـة العربيـة وآدابها وأساليبها ، وأحـوال العرب خـاصة في زمـان البعثة ، ومـا كان النـاس عليه زمن النبي ﷺ ، ومـا وقـع من الحـوادث وقت نـزول الـوحي ، وشيء من الناسخ والمنسوخ من الآثار . فإن لم تسمح لـه حالـه بالـوصول إلى مـا يُعدّه لفهم الصواب من السنة والكتـاب فليس عليه إلا أن يسـأل العارفـين بهما . ولـه ـ بل عليـه ـ أن يطالـب المجيب بـالدليـل على مـا يجيب بـه سـواء كـان السؤال في أمر الاعتقاد أو في حكم عمل من الأعمال ، فليس من الإسـلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الـدينية بـوجه من الـوجوه » (من رسـائله إلى رشيد رضا عام ١٩٠٢) .

لماذا ، إذن ، الترويج للعلمانية ؟

النفاق

١٣٠ ـ لأن للعلمـانية نـظاماً ، ولـلإسـلام نـظامـاً ، وهمـا لا يتفقان في أكثر من وجه . ولما كان مصدر مشروعية اي نـظام هو القبول العام ، وكان أغلب الشعب العربي مسلمين ، فإن قبولهم نظام العلمانية لا يتحقق ـ بدون إكراه ـ إلا بالإبقاء على الإسلام دينـاً « لله » واستبعـاده نــظامـاً للحيــاة في الـوطن الــذي هـو « للجميع » لتخلوَ الحياة العربية لنظام لا يتفق في اكثر من وجـه مـع الإسلام نـظاماً . وهـذا هـو النفـاق طبقـاً لمعـايـير الصـدق والكذب في مخاطبة شعب عربي مسلم .

نضرب مثلاً من مصر .

ولسنا نريد أن نذكّر أحداً بقائد حملة الاحتلال الفرنسي عام ١٧٩٣ نابليون « حامي حمى الإسلام » ، ولا بخليفته المنافق الجنرال « عبد الله » مينو ، فإن الاحتلال الانكليزي لم يلبث أن داهم مصر عام ١٨٨٢ وفرض بالقوة على الشعب العربي المسلم نظاماً بديلاً عن نظام إسلامي كان قد عاش في ظلّه راضياً اكثر من ثلاثة عشر قرناً . كان نوبار باشا « الأرمني » رئيساً للوزراء ، وكان قد استخدم أميناً على سره (سكرتيراً) فرنسياً كان يعمل محامياً في الأسكندرية اسمه الاستاذ مانوري . فكلّفه بأن يضع لشعب مصر قوانين جديدة ، فلم يضع شيئاً من عنده إلا قليلاً ، بل نقل من الفرنسية إلى الفرنسية مجموعة القوانين الفرنسية المسماة « قانون نابليون » . وهكذا أعاد الانكليز إلى مصر نابليون نظاماً بعد أن كانوا قد اخرجوه منها حطاماً ، لأن العداء بينهما لم يكن أصلاً بسبب النظام المفروض ، بل كان رغبة كل منهما بأن يفرضه ليحقق به مصالحه . صدرت القوانين باللغة الفرنسية ، ثم ترجمت إلى العربية ، ثم نفذت في عام ١٨٨٣ .

وقانون نابليون يعرف الحقَّ ، اقراراً به ، (الحق في الحرية ، الحق في المساواة ، الحق في التملك . . . الخ) سواء توفر لصاحبه مضمون الحق فعلياً أم لا . والنظام الإسلامي لا يعرف الحق إلا على مضمون عينيّ يمارسه صاحبه فعلاً . وقانون نابليون يطلق تملك الأرض بدون حدود ، والنظام الإسلامي

يقصر ملكية الأرض على الانتفاع دون الرقبة . وقانون نابليون يطلق حرية استعمال الحقوق بدون قيود ولو اتلفها الاستعمال ، أما استعمال الحقوق في النظام الإسلامي فمحدود بصالح المجتمع . وقانون نابليون يحمّل مرتكب الفعل الضار (الفاعل المباشر) وحده مسؤولية تعويض المضرور ، والنظام الإسلامي يزيد فيحمل المتسبب في الضرر (الفاعل غير المباشر) مسؤولية التعويض (الضمان) مع الفاعل المباشر ، وفي بعض الحالات ، دونه . وقانون نابليون « لا يحمي المغفلين » ، والنظام الإسلامي يحمي ذا الغفلة المغبون أو ضحية الغش والتدليس . . . ثم إن قانون نابليون يُحلّ « الربا » والإسلام يحرمه تحريماً قطعياً ، كما حرمته كل الأديان .

كان الربا محرماً « عقلاً » منذ أن قال أرسطو إن النقود لا تلد ثم حرم « قبلياً » منذ أن حرمه اليهود فيما بينهم وأجازوه في اقراض غيرهم اتساقاً مع القاعدة القبلية : عداء الغير بدون حدّ أو قيد . ثم عاد محرماً في المسيحية وبقي كذلك إلى منتصف القرن الثالث عشر ، حين تحول البابا إنوسنت الرابع إلى منظم جيوش وقائد حروب لا تنقطع ضد الامبراطور فريدريك الثاني ، الذي نفاه من روما ، فلجأ إلى ليون ، فأفلست الكنيسة . لجأ البابا إلى التجّار « الشطّار » مستديناً ديوناً فادحة في مقابل فتوى بإباحة الربا . فأفتى بالتفرقة بين ما إذا كان الاقراض بفائدة من أجل الاستهلاك الشخصي وبين ما إذا كان « لتمويل » عمليات

تجارية أو صناعية (استثمار) . فحرم الأولى وأحل الثانية . . (ريجين برنود « أصول البورجوازية » ـ وجاك دروز « تاريخ المذاهب السياسية»). ولقد جاءت حركة التنوير والنهضة والعلمانية بعد ذلك فاستغنت عن الكنيسة وكل ما صدر عنها إلا هذه الفتوى ، فهي ما تزال عندها مقدّسة . فهي ـ على وجه ـ جوهر نظام العلمانية الفرديّ الربويّ أو حجر الأساس فيه ، وما يزال المنافقون في الأقطار العربية يرفعون على دولهم راية الإسلام ، ويدسّون في دساتيرهم أن الإسلام دين الدولة ، أو أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع ، أو ما شاؤوا من صيغ يصوغونها « رئاء الناس » ثم يبيحون الربا ويرددون فتوى البابا انوسنت الرابع .

إزاء هذا التعارض بين قانون نابليون والنظام الإسلامي احتال المستعمرون على الشعب العربي المسلم بأن تركوا له نظامه الإسلامي في « الأحوال الشخصية » مع أن قانون نابليون ينظم الأحوال الشخصية أيضاً . وهكذا عرف الشعب العربي المسلم ـ لأول مرة في تاريخه الطويل منذ الفتح العربي ـ ازدواج السلطة القضائية حين عرف القضاء « الأهلي » والقضاء « الشرعي » .

أما في مجال الجرائم والعقوبات فقد كان النفاق اكثر فُجراً . أراد المستعمرون أن يوهموا الشعب بأنّ قانون العقوبات الذي استعاروه من نابليون يمثل إرادة « وليّ الأمر » الشرعي ، فيما هو

مباح له شرعاً من تحديد عقوبات « التعذير » ، على ما يقول بعض المجتهدين . فقدموا قانونهم إلى الشعب في مصر بما جاء في المادة الأولى من قانون الإصدار . تقول المادة : « من خصائص الحكومة ان تعاقب على الجرائم التي تقع على أفراد الناس بسبب ما يترتب عليها من تكدير الراحة العمومية ، وكذلك على الجرائم التي تحصل ضد الحكومة مباشرة ، وبناء على ذلك قد تعينت في هذا القانون درجات العقوبة التي لأولياء الأمر شرعاً تقريرها وهذا بدون إخلال بأي حال من الأحوال بالحقوق المقررة لكل شخص بمقتضى الشريعة الإسلامية » . ويعلق أستاذنا د. السعيد مصطفى السعيد فيقول إنهم كانوا « يخشون الفشل في تطبيق القانون الجديد لاختلاف ظروف المجتمع المصري في ذلك العهد عن المجتمع الأوروبي اختلافاً كبيراً ، ولأنه حل محل قوانين ترجع في أساسها لحد كبير إلى أحكام الشريعة الإسلامية مما دعا الشارع إلى أن يبرر اصداره في المادة الأولى » . (شرح قانون العقوبات) وهكذا أصبح الزنا مباحاً ، والخمر مباحاً ، والميسر مباحاً ، والكذب مباحاً . . . في مجتمع أغلبيته من المسلمين ، بالرغم من أنها محرمات عليهم في النظام الإسلامي .

فلنتأمل وليتأمل معنا من يريد .

العلمانية الثائرة ضد استبداد الكنيسة بتنظيم العلاقات بين الناس ، التي اتخذت من قبول الناس مصدراً لمشروعية أيّ نظام ، التي الغت ازدواجية السلطة ، وفدت إلينا فاستبدت بنا شعباً وأرضاً ، وفرضت علينا نظامها فرضاً ، وخلقت الازدواج

في السلطة فنقضت مبادئها نقضاً ، فلماذا ؟ لأن العلمانية ليست مع الدين أو ضد الدين بل هي بوابة نظام فردي (ليبرالي) ربوي (رأسمالي) . وما كان يهم العلمانيين ، ولا يهمهم الآن ، أن نؤمن جميعاً أو نكفر جميعاً ، أن نبني المساجد والكنائس أو نهدمها ، ان تتعدد الزوجات أو لا تتعدد ، أن تكبر العمائم أو تصغر ، أن تطول اللحى أو تقصر ، أن يشيع الفسق أو تشيع التقوى ، أن يتحجب النساء أو يُسْفِرن . . الخ ، كل هذا مباح في العلمانية لمن يختاره ، ما دام الإسلام كنظام للحياة قد استبعد فأفسح مكاناً لنظامهم . كفاهم عن كل حلال وحرام في كل دين أن أباحوا الربا وجعلوه نظاماً فرضوه . ولقد بدأوا فحدَّدوا لما أسموه « الفائدة » سعراً عالياً ، وأجازوا استحقاق فوائد على الفوائد ولو تجاوزت أصل رأس المال . ولكن هذا لم يكفهم . فاستصدروا في ٢٤ كانون الثاني/ديسمبر ١٩٠٠ « أمراً عالياً « باستثناء » البيوتات المالية المشتغلة بتسليف النقد على رهونات » (البنوك) من قيد الحد الأقصى للفائدة ، فارتهنوا مصر أرضاً واذلوها شعبا ، وهم يبذرون فيها بذور العلمانية ، ويستنبتون من أبنائها علمانيين ، ولما كان من المحال مخادعة كل الناس كل الوقت ، فقد كان لا بد ، لكي يقبل الناس نظامهم ، من اقناعهم بأن الإسلام دين « لله » ، وليس نظاماً للحياة في « الوطن » وذلك عن طريق دعوة فكرية يقوم بها « دعاة » من العرب المسلمين . وحبذا لو كان الداعية من علماء الدين الإسلامي الذين اعتاد عامة المسلمين أن يستمعوا اليهم

ويثقوا في صحة ما يقولون ، ليكون « إمام » المذهب العلماني .

وقد كان .

الإسلام واصول الحكم

١٣١ ـ في منتصف عام ١٩٢٥ نشر في مصر كتاب ، أو على الأصح كتيب ، من تأليف الشيخ علي عبد الرازق ـ القاضي حينئذ ـ في محكمة المنصورة الابتدائية الشرعية . يحمل الكتاب عنوان : « الإسلام واصول الحكم ـ بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام » . أثار الكتاب فور نشره زوبعة من الجدل جرفت إليها كثيرا من أصحاب الرأي في مصر وخارج مصر ، وجرّت صاحبها إلى ساحة المحاكمة التأديبية حيث صدر قرار بفصله من عمله (١٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٢٥) ، بعد أن كانت هيئة كبار العلماء بالأزهر قد حاكمته وأدانت ما ذهب إليه في كتابه فقضت بإجماع خمسة وعشرين عالماً من بينهم شيخ الأزهر باخراج المؤلف من « زمرة العلماء » (١٢ آب / اغسطس ١٩٢٥) ، مع أنه لم يكن في الأزهر ، وطبقا لنظامه ، جماعة أو زمرة من العلماء غير هيئة كبار العلماء التي لم يكن الشيخ علي عبد الرازق عضوا فيها . أيا ما كان من أمر ذاك الحكم ، فقد كان الكتاب وصاحبه ، وما يزالان ، حتى اليوم موضوعين للدراسة والجدل في الوطن العربي وخارجه . ولعله من المفيد أن نعرف شيئا عن الاسباب التي أدت إلى أن يكون هذا الكتاب ، ويبقى ، واحداً

من أكثر الكتب التي نشرت في موضوعه باللغة العربية ، إثارة وجذبا للانتباه عند أي حديث عن العروبة والإسلام .

١٣٢ ـ نستطيع أن نقطع واثقين بأن مرجع الاهتمام به لم يكن منذ البداية وحتى الآن أصالة مادته أو عمق بحثه أو سلامة منهجه . الكتاب متاح الآن لمن يريد أن يرجع إليه . ومن يرجع إليه تدهشه ، لا شك تدهشه ، ضآلة الأصالة الفكرية فيه وضحالة المادة التي عرضها ، وغياب منهج البحث إلى حدّ العدم . فهو ، من حيث المضمون العلمي أو الفقهي « أَفرغ من فؤاد أم موسى » كما شاء أن يصفه استاذنا الفقيه الدستوري عبد الحميد متولي في كتابه « الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور » مشيرا إلى الآية الكريمة : ﴿ وأصبح فؤاد أم موسى فارغا ﴾ (القصص : ١٠) .

ولعل مرجع القصور في الكتاب إلى أن مؤلفه قد شغل نفسه بموضوعه وهو مشهود له بأنه من العلماء في الدين بحصوله على إجازة « العالمية » من الجامع الأزهر (عام ١٩١١) . وهي إجازة قد تزكّي الالتفات إلى ما يجتهد فيه من أمور الدين التي درسها . ولكنّه ـ في مقابل هذا ـ كان حين شغل نفسه بموضوع كتابه ما يزال عند مستوى الطلبة المبتدئين في دراسة « أصول الحكم » . ذلك لأنه ما ان تخرج في الأزهر حتى سافر إلى انكلترا (عام ١٩١٢) وهناك قضى عاما كاملا منقطعا لدراسة اللغة الانكليزية ليتمكن بما يحصله منها من الالتحاق بجامعة

اكسفورد . في العام التالي التحق بجامعة اكسفورد طالبا مبتدئا في دراسة « الاقتصاد والعلوم السياسية » . وبعد نحو عام اضطر إلى قطع دراسته والعودة إلى مصر بسبب نشوب الحرب الأوروبية الأولى (عام ١٩١٤) ، فعيّن بعد عودته قاضيا بمحكمة الاسكندرية الشرعية ، ثم في الأقاليم . قال في مقدمة كتابه :

«وليت القضاء بمحاكم مصر الشرعية منذ سنة ثلاث وثلاثين وثلثمائة وألف هجرية (١٩١٥ م) فحفزني ذلك إلى البحث عن تاريخ القضاء الشرعي . والقضاء بجميع انواعه فرع من فروع الحكومة . وتاريخه يتصل بتاريخها اتصالا كبيرا . وكذلك القضاء الشرعي ركن من اركان الحكومة الاسلامية ، وشعبة من شُعَبها ، فلا بد حينئذ لمن يدرس تاريخ ذلك القضاء أن يبدأ بدراسة ركنه الاول أعني الحكومة في الإسلام » .

إن صح ما قال فكأنه قد شغل نفسه بموضوعه العميق المعقد يوم ان لم يكن قد تجاوز السابعة والعشرين من عمره إذ هو من مواليد عام ١٨٨٨ . وهو عمر أقصر من أن يتيح لصاحبه تحصيل الحد الادنى من المعارف العلمية والنضج الفكري اللازم للمجتهدين ، إلا أن يكون عبقريا ، ولم يصدر عن الشيخ علي عبد الرازق قبل كتابه ذاك أو بعده فكر مذكور أو بحث منشور حتى نهاية عمره ينبىء بأنه كان من العباقرة المبرزين .

على أي حال نعتقد أن المرجع الاساسي للخلل الجسيم في البناء الفكري للكتاب هو جهل الشيخ علي عبد الرازق جهلا يكاد يكون تاما بأصول الحكم . فلما أراد أن يقيس السوابق التي

يعرفها عن التراث الاسلامي إلى مقياس أصول الحكم المفتقد ، اختلّ القياس وذهب به إلى أحكام لم يقل بها أحد من البشر إلا هو . من امثلته الفاضحة ما قاله وهو يجادل فيما إذا كان النبي ﷺ مَلِكاً (يعني حاكما) ام لا ؟ . قال : « ونحن نريد أن نسأل ، هل كان له ﷺ صفة غير صفة الرسالة ، بها يصح أن يقال انه أسس فعلا أو شرع في تأسيس وحدة سياسية أم لا ؟ فالملك في استعمالنا هنا ، ولا حرج إن سميته خليفة أو سلطانا أو اميرا أو ما شئت فسمه ، معناه الحاكم على أمة ذات وحدة سياسية ومدنية » . . .

ثم انطلق من قوله هذا ينكر دولة المدينة على عهد الرسول لأنها « لم يكن لها ميزانية تقيد ارادتها ومصروفاتها (أو) دواوين تضبط مختلف شؤونها الداخلية والخارجية » ولأن : « غير القضاء أيضا من أعمال الحكومات ووظائفها الاساسية لم يكن في أيام الرسالة موجودا على وجه واضح لا لبس فيه » و« إذا نحن تجاوزنا عمل القضاء والولاية إلى غيرها من الأعمال التي لا يكمل معنى الدولة إلا بها كالعمالات التي تتصل بالأموال ومصارفها (المالية) ، وحراسة الأنفس والاموال (البوليس) ، وغير ذلك مما لا تقوم بدونه أقل الحكومات وأعرقها في البساطة ، فمن المؤكد أننا لا نجد فيما وصل الينا من ذلك عن زمن الرسالة شيئا واضحا ، يمكننا ونحن مقتنعون ومطمئنون أن نقول إنه كان نظام الحكومة النبوية » . ليس في أي شيء مما قاله الشيخ ما يدخل في « أصول الحكم » . فالميزانية التي تقيد الإيرادات والمصروفات والدواوين التي تضبط الشؤون الداخلية والخارجية والمالية وحراسة الأنفس والأموال

(البوليس) ، جميعها مما يدخل في النظم الادارية وليس في النظم السياسية .

ويبدو أن الشيخ علي عبد الرازق لم يكن يعرف أن مقياسه الرئيسي ، الذي اسماه « أمة ذات وحدة سياسية ومدنية » ، لم تعرفه البشرية نظاما قبل القرن الثامن عشر ، ولم تعرفه فكرا قبل القرن السادس عشر . وان كلمة « الدولة » التي استعملها بلفظها اللاتيني قد اخترعها اختراعا ميكيافيللي في القرن السادس عشر . وان الدواوين التي تضبط مختلف الشؤون الداخلية والخارجية والمالية ، لم تنشأ إلا في القرن الثامن عشر ، (ابتداء من ١٧٨٩ في الولايات المتحدة الامريكية ومن ١٧٨٢ في انكلترا) وأن تنظيم القضاء لم يسبق مولد القانون . وأنه طوال القرن الرابع عشر وما بعده بقرنين كانت أوروبا ما تزال تناقش ما إذا كان ثمة ضرورة للقانون أم تكفي حكمة الملك أو الأمير أو فتاوى رجال الدين . وقطعا لم يكن يعرف أن أول تنظيم لديوان يحرس الأموال والأنفس (بوليس) في أوروبا ، كان بمرسوم أصدره ملك فرنسا لويس الرابع عشر في ١٥ آذار/مارس ١٦٦٧ . اما قبل ذلك فإن كل حكام الارض ، أباطرة أو ملوكا أو أمراء أو كهنة كانوا يحكمون طبقا لأصل واحد من أصول الحكم عبر عنه لويس الرابع عشر حينما قال : « الدولة هي أنا » .

ولو كان الشيخ قد أحاط بالدروس الأولى من علم أصول الحكم ، وهو تاريخ النظم السياسية ، لكان قد عرف أن ما

اعتبره من أصول الحكم لم يكن قد دخل العقل البشري فكـرا ، ولا دخل حياة البشرية نـظاماً ، قبـل عهد النبـوة ، ولا بعده إلا بقرون طويلة . نحو عشرة قرون .

إن انعدام منهج البحث هـو الذي أدّى - عـلى الارجح - إلى أن يلغى في ذهن الشيخ علي البُعد الزماني للأحداث التاريخيـة ، فيحجب عن معرفته ظاهرة التطور التي صـاحبت تاريـخ النظم السياسية وكل نظم على الإطلاق . فراح يقيس أصول الحكم في القـرن السابـع الميـلادي عـلى أصـول الحكم في القـرن التـاسـع عشـر ، فيرى في الاولى قصـورا . ولقد سبق أن عـرفنا كيف أن الامبـراطوريـة التي انشأهـا الفتـح الإسـلامي لم تكن في أصـول حكمهـا وفي نظام إدارتـها وفي أسلوب قيادتها وفي طرق اختيـار أولئـك القادة إلا نمـوذجا لأصـول الحكم ونـظام الإدارة وأسلوب القيـادة وطرق اختيـار القادة في عصـر الامبـراطـوريـات (فقـرة ٦٢) .

نقـول عـلى الأرجـح ولا نقـطع ، إذ يبـدو لنـا من كتـاب « الإسلام وأصول الحكم » أنه قد أنشىء من أجل الوصـول إلى غاية محددة من قبل ، ولم يكن اجتهـادا فقهياً أو علميـا مجرداً من بـواعث مؤلفه الخـاصة فـراح ينتقي مـا يتفق مـع قصـده المبيّت ويتجاهل مـا كان مفـروضا عليـه ألا يتجاهله لـو كان يسعى إلى مجرد الحقيقة .

مثال ذلك أن حديثه قد ساقه سوقاً إلى مواجهة عدة مبادىء هي من أركان أصول الحكم في العصر الحديث ، بل هي أهم أركانه . وهي بعد مبادىء سبق إليها المسلمون عالمهم ، فشغلت علماءَهم قبل أن تخطر على بال أي عالم في الأرض بقرون طويلة . أولئك العلماء الذين أخذ عليهم الشيخ علي عبد الرازق أنه « كان واجبا عليهم إذ أفاضوا على الخليفة تلك القوة ورفعوه إلى ذلك المقام وخصّوه بكل هذا السلطان أن يذكروا لنا تلك القوة التي زعموها أنّى جاءته ؟ ومن الذي حباه بها وأفاضها عليه ؟ ولكنهم اهملوا ذلك البحث شأنهم في أمثاله من مباحث السياسة الأخرى » .

نسب إليهم الإهمال ثم قال إن لهم في ذلك مذهبين . المذهب الأول أنّ الخليفة يستمد سلطاته من سلطان الله تعالى وقوته . والمذهب الثاني أنّ الخليفة إنما يستمد سلطانه من الأمة فهي مصدر قوته ، وهي التي تختاره لهذا المقام وتعزله . ولعله أن يكون قد تذكّر حين قال هذا ان المذهب الثاني هو مذهب الخلفاء الراشدين من أصحاب رسول الله ﷺ .

ولقد كانت دراسة هذا المذهب الثاني قمينة بأن تنبه الشيخ علي عبد الرازق إلى أنه امام أهم معضلات علم السياسة وأخطر مبادىء أصول الحكم ، وأن أصحابها لم يكونوا مهملين ، بل كانوا مبدعين ، سابقين إلى الإبداع . كما كانت دراسة هذا المذهب الثاني قمينة بأن تفتح أمام الشيخ علي عبد الرازق أبوابا واسعة إلى معرفة أن خضوع دولة المسلمين على عهد النبوة وما

بعده لقواعد عامة مجرّدة وملزمة سابقة على الحكم (القرآن) ، هو سبق إلى ما يسمى الآن « دولة القانون » ، وهو أصل من أصول الحكم . وأنّ المساواة بين الأفراد ـ حاكمين ، ومحكومين في الالتزام بتلك القواعد ، هو سبق إلى ما يسمى الآن « سيادة القانون » ، وهو أصل من أصول الحكم . وأنّ إسناد سلطات الخليفة (الحاكم) إلى سلطان الأمة هو سبق إلى ما يقال له الآن « الأمة مصدر السلطات » وهو أصل من أصول الحكم .

لو درس لعرف ، ولكنه لم يدرس ، بل ترك هذا المذهب الأقرب إلى موضوع كتابه ، وانطلق ينقد المذهب الأول ، وخصّص جلّ كتابه لهذا النقد . المذهب الأول الذي يقول إن الخليفة يستمد سلطاته من سلطان الله تعالى وقوّته . أو كما زعم فقال في موضع آخر : إن ولاية الخليفة كولاية الله تعالى (صفحة ٤) . وهو قول لم يقله أحد ، من أهل السنّة على الأقل . ولم يدلل الشيخ على قوله إلا بأبيات من شعر المدائح المبالغ في نفاقه ، كما كان الشعراء يفعلون . ولم يقلْ به ـ على الأقل ـ السيد محمد رشيد رضا في كتابه « الخلافة أو الإمامة العظمى » الذي يبدو أن الشيخ علي عبد الرازق كان معنياً بالردّ عليه ونقض دعوته . يبدو هذا من تكرار الإشارة إليه في المتن وفي الهوامش ، ذلك لأن محمد رشيد رضا كان يدعو في كتابه إلى الخلافة على المذهب الثاني الذي تجاهله مؤلف « الإسلام وأصول الحكم » ولم يدرسه .

على أيّ حال ، إذا كان الشيخ علي عبد الرازق قد خص المذهب الأول بنقده فقد أفلح . افلح باحثاً في الميدان الذي أفلح فيه دارسا . فاستطاع حامل إجازة العالِمية أن يثبت أن الخلافة ليست منصباً دينياً ، وأن الخلفاء لم يكونوا يستمدون سلطاتهم من سلطان الله تعالى وقدرته . فنقول إنه في عام ١٩٢٥ نشر كتابا أفلح به في نفي ما لم يثبت قط ، وأدانَ نظاما للحكم كان التاريخ قد تخطاه ، وجرد الخلفاء من سلطات لم تكن لهم منذ القرن التاسع الميلادي .

إنها قصة ينبغي أن تُروى لنعرف إلى أي مدى صدق الشيخ فيما روى .

الخليفة والسلطان

١٣٣ ـ في عام ١٣٩٤ كان بيازيد الاول (رابع قادة الترك من بني عثمان) قد حقق انتصارات كاسحة ضد الروس والبلغار ، وفي المجر والنمسا واليونان ، وحاصر القسطنطينية عاصمة ما تبقى من الامبراطورية البيزنطية ثمانية أشهر حتى أرغم الامبراطور مانويل الثاني على دفع الجزية وإنشاء مسجد في القسطنطينية وتعيين قاض مسلم تكون له وحده ولاية الحكم في المنازعات التي تقوم بين المسلمين من سكانها طبقا لقواعد الشريعة الإسلامية. أي فرض عليه « الامتيازات » التي ستستردّ من السلاطين من بعده ثم تفرض عليهم فرضا لصالح غير

المسلمين من الرعايا العثمانيين . ﴿ وتلك الأيام نداولها بين الناس ﴾ (آل عمران : ١٤٠) على أي حال أراد بيازيد أن يتوج تلك الانتصارات بلقب فخيم مثل الذي كان يحمله الحكام الفعليون أيام الخلفاء العباسيين . فأوفد إلى القاهرة من يلتمس من الخليفة العباسي أن يمنحه لقب « سلطان الروم » فمنحه إياه .

لم يكن ذاك الخليفة العباسي الذي تلتمس منه الألقاب ويمنحها إلّا واحدا من الخلفاء « الدمى » الذين كان يختارهم ويعيّنهم ويَعولهم ويعزلهم أو يقتلهم ، حكام مصر من المماليك منذ أن خطر للظاهر بيبرس ، سلطان مصر ، أن يلتقط احد الفارين من بغداد بعد اجتياح المغول لها تحت قيادة هولاكو ومقتل الخليفة المعتصم (عام ١٣٥٨) ، فالتقطه وعينه « خليفة » تحت اسم المستنصر (عام ١٣٦١) . لم يكن ذاك المستنصر يملك من السلطان الا لقبه وكان هو ولقبه ملكا للسلطان ، يأمره فيأتمر مقابل أن يُؤويه ويحميه ويعوله وكذلك كان خلفاء المستنصر في دولة المماليك .

كان منصب « الخلافة » قد انفصل تماماً عن منصب الحكم (أو الملك كما يقال في التراث) فلم يكن الخلفاء ، حكّاما بل كانوا محكومين . وهكذا لم يكن تلقي بيازيد الأول لقب « سلطان الروم » من الخليفة العباسي يعني إنشاء أو دعم أية علاقة بينهما ، لا علاقة شخصية ولا علاقة سياسية ولا علاقة اقتصادية .

والواقع من التاريخ أنّ الانفصال بين الخلافة والحكم كان قد بدأ منذ وقت قبل الغزو المغولي لبغداد . بدأ بعد ولاية المأمون بقليل . فقد تولّى الخلافة بعد المأمون أخوه أبو إسحق الملقب بالمعتصم (من عام ٨٣٣ حتى عام ٨٤٢ م) . وكان المعتصم قائدا فذا وفاتحا مقتدرا . وكان من بين ما ورثه الحرس الخاص لأخيه المأمون المؤلف من جند خراسانيين . فلم يلبث المعتصم أن اضاف إليهم عددا كبيراً من الأسرى والرقيق الترك ، وكوّن منهم جميعا فرقة من الفرسان كانوا خير أجناده . وما فتىء عددهم يزداد حتى زاحموا أهل بغداد واصبحوا مصدر اضطراب فيها ، فانتقل بهم المعتصم إلى مدينة سامّراء (عام ٨٣٥) التي اعدت لإيواء الجند خاصة . ولم يكن يدري أنه بهذا الابتعاد عن الشعب قد أصبح تحت رحمة العسكر ، وأن امبراطورية العباسيين قد انتقلت بهذا الانتقال من مرحلة الصمود إلى مرحلة الانهيار ، وأن السلطة لن تعود كما كانت إلى أي خليفة عباسي بعد ذلك .

وقد بلغ هوان الخلفاء بعد ذلك حد أن أصبح تعيينهم وعزلهم أو قتلهم لعبة قادة الجيوش أصحاب سلطة الحكم الفعلية . ولم يكن الاختيار يتبع دائما قاعدة الإرث ، وإن كان يتبع دائما أهواء السلاطين . أما عن العزل أو القتل فيكفي أن نذكر أنه فيما بين عام ٨٤٧ وعام ٨٧٠ تولى الخلافة خمسة من العباسيين ، قتل قادة الجيوش أربعة منهم (المتوكل والمستعين

والمعتز والمهتدي) ، ومات خامسهم (المنتصر) بعد ستة أشهر من ولايته ، يقال مسموماً . ومن آيات هوان الخليفة والخلفاء رموز ألقابهم . فحينما عين سلاطين بني بويه الفضل بن جعفر خليفة (عام ٩٤٦) اختاروا له لقب « المُطيع » ، فلما قضى عينوا ابنه عبد الكريم ليكون خليفة من بعده (عام ٩٧٤) واختاروا له لقب « الطائع » .

ولقد عاصر المؤرخ العربي ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) مرحلة متأخرة من مراحل الخلفاء الدمى فكتب في مقدمته :

« ذهبت معاني الخلافة ولم يبقَ إلا اسمها وصار الأمر ملكا بحتاً ، وجرت طبيعة التغلب إلى غايتها ، واستعملت في أغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذّ ، وهكذا كان الأمر لولد عبد الملك ، ولمن جاء بعد الرشيد من بني العباس ، واسم الخلافة باقياً فيهم لبقاء عصبية العرب . والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض ثم ذهب رسم الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب ، وفناء جيلهم ، وتلاشي أحوالهم ، وبقي الأمر ملكا بحتاً كما كان الشأن في ملوك العجم بالمشرق يدينون بطاعة الخليفة تبركا ، والمُلك بجميع ألقابه ومناجيه لهم وليس للخليفة منه شيء » .

ثم لم يتغير وضع الخلافة على مدى أربعة قرون بعد وفاة ابن خلدون عما كان عليه على مدى أربعة قرون قبل وفاته . ففي العقد الثاني من القرن السادس عشر احتلت جيوش السلطان العثماني سليم الاول سورية وفصلتها عن مصر ، وقد كانتا من قبل موحدتين . ثم زحفت إلى مصر فاحتلت القاهرة عام

١٥١٧ . هناك عَزَل السلطان سليم الأول الخليفة المتوكل الثالث آخر خليفة « دمية » من العباسيين وحمله معه إلى القسطنطينية ثم أطلقه ليعود فيموت في القاهرة . ولم يكن سليم الأول ، المنتصر ، في حاجة إلى « بركات » الخلافة ، واستند في كل فتوحاته إلى « حق الفتح » وذلك بالرغم من مشورة علماء القاهرة ومبادرة حاكم مكة إلى ارسال مفاتيح الكعبة إليه . ولا يذكر التاريخ أن أحدا من سلاطين الامبراطورية العثمانية في فترات ازدهارها قد حرص على أن يستند إلى الخلافة لتبرير سلطته .

غير أن لقب « الخليفة » قد عاد إلى الظهور حينما دخلت الامبراطورية العثمانية مرحلة الانهيار نتيجة الحروب المتصلة التي شنّها ضدها « الحلف الاوروبي الصليبي » واستمرت نحو قرنين . نقول الحلف الأوروبي « الصليبي » لأنه تكوّن ابتداء ، على أثر محاولة العثمانيين احتلال فيينا عام ١٦٨٣ ، من روسيا ، والنمسا والبندقية ومالطة وتوسكاني ، ثم « البابا » وانضمت اليه خلال الحروب المجر وبلغاريا واليونان . وكان شعار حروبه الصليبية : اخراج الكفار من اوروبا . وقد حدث عام ١٧٧٤ اثناء ولاية السلطان عبد الحميد الاول أن انهزمت الامبراطورية هزيمة نكراء فاملى عليها المنتصرون معاهدة كوشوك (٢١ نيسان/ابريل ١٧٧٤) وبها فرضت الحماية الاوروبية على المسيحيين من رعايا الدولة العثمانية (المادة ٧ من المعاهدة) . ووصف فيها عبد الحميد الاول بأنه خليفة المسلمين تبريرا غير

مباشر للمعنى الصليبي الذي اراد المنتصرون اشهاره لستر مطامعهم الاقليمية .

وما زالت الامبراطورية العثمانية تتدهور وتُستَقْطَع أجزاؤ ها حتى آلت الولاية إلى عبد الحميد الثاني (١٨٧٦ ـ ١٩٠٩) . وفي عهده فرضت عليه أوروبا المتحالفة معاهدة سان ستيفانو (٣ آذار/مارس ١٨٧٨) التي اقتطعت من جسد الامبراطورية المريض أغلب الأقاليم الأوروبية ، ثم بدأت اقتطاع أجزاء من الأقاليم التي تدين أغلبية سكانها بالإسلام : احتلت فرنسا تونس (عام ١٨٨١) . واحتلت انكلترا مصر (عام ١٨٨٢) ومسقط (عام ١٨٩٢) والكويت (عام ١٨٩٩) . ودخلت الامبراطورية مرحلة الاحتضار . وقد أدرك عبد الحميد الثاني منذ بدء ولايته مخاطر الاستعمار الأوروبي الفتيّ الذي يهدد الامبراطورية وما وراءها من أقطار الشرق الآسيوي ، كما أدرك أن ما تبقّى من دولته الامبراطورية عاجز عن صد الغزو الاوروبي ، فأعلن فور تولّيه أنه « خليفة » وأوفد بذلك إلى مصر وتونس والهند وأفغانستان وأندونيسيا والصين . وكان أول سلطان عثمانيّ يعلن ذلك رسميا ويدعو إلى مبايعته ، غير أنه من المهم ملاحظة أن دعوة عبد الحميد إلى مبايعته خليفة لم تكن قائمة على أنه عربيّ أو قرشي أو من بيت النبيّ أو فقيه في الدين ، كما لم تكن دعوة إلى وحدة المسلمين في دولة تحت رئاسته . وآية هذا أنه وجه دعوته إلى المسلمين في أقطار مثل اندونيسيا والصين . إنما كان عبد

الحميد يستغيث بالمسلمين ويدعوهم إلى التضامن والتحالف ضد الخطر الأوروبي ، ورأى أن يجتمعوا تحت شعار « الخلافة » . فلم تكن الخلافة التي اعلنها إلّا شعاراً لما عرف في التاريخ باسم « الجامعة الاسلامية » . ولم تفلح دعوة عبد الحميد إلا في الهند ، حيث وجد المسلمون الهنود أن في نجاح دعوة الجامعة الإسلامية تحت شعار الخلافة دعماً لنضالهم ضد القهر المزدوج الذي يرزحون تحته : قهر الاحتلال الانكليزي وقهر الاستعلاء الهندوكي ، فنشأت في الهند حركة وحدة إسلامية قوية متمردة على القهر المزدوج باسم « حركة الخلافة » ، ستنتهي فيما بعد إلى استقلال المسلمين بدولة باكستان .

على أي حال لم يفلح عبد الحميد ، وعزل عام ١٩٠٩ وابتداء من ذلك التاريخ عاد الخلفاء العثمانيون ليلعبوا دور « الدمى » تحت سيطرة حزب « الاتحاد والترقي » الذي أسسه في سالونيكا (اليونان) طلعت بك ورحمي بك ثم انضم اليهما « بكوات » كثيرون كان من بينهم نيازي وأنور ومصطفى كمال وجمال ، وأشعلوا ثورة ١٩٠٨ التي انتهت بعزل عبد الحميد . ولقد ادّعت جماعة « الاتحاد والترقي » أنهم من دعاة الجامعة الاسلامية ولكن ضد استبداد عبد الحميد : وبرز هذا الادّعاء بقيادة أنور بك في دعوتهم إلى الجهاد « المقدس » خلال الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) ولكن ما أن انهزموا حتى

انقلبوا تركا طورانيين أشد عداوة للإسلام والعروبة من كل من سبقهم .

بعد عزل عبد الحميد تولّى محمد الخامس (١٩٠٩ - ١٩١٨) ثم محمد السادس (١٩١٨ - ١٩٢٢) ثم عبد المجيد (١٩٢٢ - ١٩٢٤) ولم يكن أولئك الثلاثة الا « دمى » مجردين تماما من أية سلطة في ظل حكم حزب « الاتحاد والترقّي » . وآية ذلك أنه في أول تشرين الأول/اكتوبر ١٩٢٢ صدر قرار من حكومة تركيا بإلغاء « السلطنة » ، وبقيت الخلافة لقباً يحمله محمد السادس . وآيته الأخرى أنه في ٢٩ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٢٣ تحوّلت تركيا إلى جمهورية انتخب لرئاستها كمال أتاتورك ، وبقيت الخلافة لقبا يحمله عبد المجيد إلى أن طرد هو وأسرته والغى لقبه في ٣ آذار/مارس ١٩٢٤ .

وقد ظن الشريف حسين بن علي حاكم الحجاز ، وحليف الانكليز ضد تركيا ، وقائد الثورة العربية عام ١٩١٦ أنّ ثمة « خلافة » قابلة للبقاء ولو لقبا شَرَفيا ، فما أن سمع نبأ إلغائها من تركيا حتى أعلن نفسه « خليفة » في ذات الشهر الذي الغيت فيه . ولكن عبد العزيز آل سعود وضع حداً لذاك الظن حين استولى على الحجاز وأسقط « الخليفة » الجديد قبل أن يمضيَ عام على « خلافته » .

١٣٤ - وهكذا نعرف من التاريخ أن كلّ الجدل الذي شغل

المسلمين وأحزابهم ومذاهبهم في القرون الأولى حول « الخلافة » وشروط تولّيها ، وأسلوب اختيار من يتولاها ، ومدى سلطانه على المسلمين ، وسند شرعية ذلك السلطان ، وعلاقتها بالدين والدنيا . . الخ ، كان قد فقد جدواه على مدى عشرة قرون تقريبا سابقة على القرن العشرين . وأنه على مدى تلك القرون الطويلة لم يكن الخليفة ، حيث وجد خليفة ، ولم تكن الخلافة ، حيث وجدت خلافة ، حاكماً. وإنما كان الحاكم هو الأقدر على القيادة ، وكان الحكم امبراطوريا له كل خصائص الامبراطوريات السابقة والمعاصرة على الوجه الذي تحدثنا عنه من قبل (فقرة ٦٢) .

طوال تلك القرون لم يكن لأي خليفة «وحده الأمر والنهي وبيده وحده زمام الأمة وتدبير ما جل من شؤونها وما صغر . كل ولاية دونه فهي مستمدة منه وكل وظيفة تحته فهي مندرجة في سلطانه . وكل خطة دينية أو دنيوية فهي متفرعة من منصبه» كما زعم الشيخ علي عبدالرزاق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم». ولم يكن صحيحا ما زعمه أيضا من أنه «ما كان لأمير المؤمنين محمد الخامس سلطان تركيا أن يسكن اليوم (يوم ألّف كتابَه) يلدز لولا تلك الجيوش التي تحرس قصره، وتحمي عرشه، وتفنى دون الدفاع عنه». فحين كتب الشيخ كتابه كان محمد الخامس سجين قصره يلدز بكل معانى السجين بدون جيوش «تفنى دون الدفاع عنه».

متـــى؟

١٣٥ ـ أراد الباحث المدقق د. محمد عمارة دراسة كتاب «الاسلام وأصول الحكم» فردّه إلى الملابسات السياسية لصدوره. وهذا منهج علمي صحيح. فليس ثمة أي شيء قابل للتقويم الصحيح بعيدا عن ظرفه التاريخي. ولقد استطاع الدكتور عمارة، بدقته المعهودة، أن يقدم لقراء دراسته مجموعة تكاد تكون وافية من الوثائق المتصلة «بالملابسات السياسية لصدور الكتاب»، وأن يستخلص منها نتائج محكمة الصلة بتلك الوثائق انتهت إلى أن الشيخ علي عبد الرازق اتخذ من كتابه «الإسلام وأصول الحكم» سلاحا يناهض به النظام الملكي عامة، والملك فؤاد (ملك مصر في ذلك الوقت) خاصة، من خلال مناهضته للخلافة التي كان يطمح الملك في تولّيها ويرشحه الانكليز لولايتها. كما استطاع أن يلفت القارىء إلى سبب الاهتمام البالغ الذي صاحَبَ وتلا صدور الكتاب، وانتهى إلى أن تعرّض المؤلف للمحاكمة على رأي ابداه، قد فجّر قضية حرية الفكر واستفز الليبراليين الذين لم يدافعوا عن آراء المؤلف، بل دافعوا عن حريته في إبداء رأيه.

كل هذا يمكن أن يكون استنتاجا مقبولا إذا اقتصر البحث على السؤال: متى نشر الشيخ علي عبد الرازق كتابه؟ ولكن السؤال الأهم بالنسبة إلى حديثنا على الأقل هو: متى كتب الشيخ علي عبد الرازق ذاك الكتاب؟ ذلك لأن الباعث على كتابته

لا بد أن يكون متحققا قبل الكتابة أو اثناءها بصرف النظر عن تاريخ النشر. دراسة د. عمارة لم تتسع للإجابة عن هذا السؤال، فلعله أن يعود إليه. ولعلّه حينئذ أن يولي بعضا من جهده ما لاحظناه عن تاريخ نشر الكتاب أول مرة. فالمتداوَل، ويكاد يكون مسلّما، أن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» قد نشر لأول مرة عام ١٩٢٥ (نيسان / ابريل - ايار/ مايو ١٩٢٥) ولم يُعَدْ نشره بعد تلك السنة إلا عام ١٩٦٦ عن دار مكتبة الحياة في بيروت، ثم في مجلة «الطليعة» القاهرية عام ١٩٧٣. لعلهم يعنون بذلك الطبعات العربية لأن ذلك الكتاب نشر باللغة الانكليزية في آب/ أغسطس ١٩٢٨.

مع ذلك، فقد لاحظنا أن الطبعة التي نشرت عام ١٩٢٥ قد كتب على غلافها الأصيل أنها «الطبعة الثانية». . وأن الكتاب في طبعته الثانية هذه قد تضمن حديثا عن السلطان محمد الخامس الذي تولّى السلطة العثمانية ما بين عام ١٩٠٩ وعام ١٩١٨. وقد أضاف المؤلف في هامش الصفحة ٢٥ حيث جاء ذاك الحديث قوله: «كتبنا ذلك يوم كانت الخلافة في تركيا وكان الخليفة محمد الخامس». ولم تجر العادة على مثل هذه الاضافات في الطبعة الأولى من أي كتاب لانعدام ضرورة الاحتفاظ بأصل ما جاء في المتن ما دام لم ينشر، ولا مكان تصحيحه. نضع هذه الملحوظة امام الباحثين وعلى رأسهم د. عمارة، لأن الملابسات التي سبقت نشر الكتاب، وخاصة الحرب الأوروبية الأولى التي نشبت عام

١٩١٤ وانتهت عام ١٩١٨، وكانت الخلافة العثمانية تقف فيها موقف العدو المقاتل ضد الانكليز وحلفائهم، والثورة العربية التي اشتعلت عام ١٩١٦ ضد دولة الخلافة العثمانية بتحريض من الانكليز وحلفائهم، ومحاولات التمرد في الهند ضد الاشتراك في حرب ضد الخلافة، والعلاقة الوثيقة التي كانت قائمة بين أسرة عبد الرازق والحزب الذي ينتمون اليه بالانكليز، والشك في أن يكون الكتاب مناهضة للملك فؤاد الذي لم يصبح ملكا إلا في ١٥ آذار/ مارس ١٩٢٢، ووقوف الزعيم سعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩ التحررية، وبالتالي، العدو ورمز العداء الوطني للانكليز والملك فؤاد ضد الكتاب وصاحبه، وما هو معروف من استخدام الأسلحة الفكرية في الحروب انتصارا لأهداف المتحاربين، وما قاله الشيخ علي عبد الرازق في كتابه من أنه كتبه مجزأً وعلى فترات متباعدة في ظروف صعبة... كل هذا مجتمعاً يوحي إلينا بأن بعض الفصول حادّة النبرة، المناهضة للخلافة، وبيان انعدام اساسها الديني، وقطع علاقتها بالإسلام، وإرجاع كل ما أصاب الشعوب من هزائم وتخلف إليها، ربما يكون قد كتب لخدمة المجهود الحربي للانكليز وحلفائهم في ميدان الدعاية. إن صح هذا الايحاء فلا بد أن تكون فصول هذا الكتاب قد نشرت بلغة غير اللغة العربية بين المسلمين في بلاد كان يهم الانكليز ارضاء ضمائرهم الدينية وهم يقدمونهم وقودا في حرب ضد دولة الخلافة العثمانية. ونعتقد - غير جازمين - أن الشيخ علي

عبد الرازق كان يعرف أن بعض ما كتبه من فصول في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» قد سبق نشرها، فكان لا بد له من أن يسمي طبعة ١٩٢٥ الطبعة الثانية، وأن يحتفظ بأصل النص الذي نشر بدون تغيير ثم يضيف إليه في الهامش ما ينبّه إلى أنه كلام قديم.

نقول بعض الفصول لأن الكتاب قد تضمن إشارات إلى كتاب «الخلافة أو الإمامة العظمى» للسيد محمد رشيد رضا وقد نشر عام ١٩٢٢، وإلى «رسالة الخلافة وسلطة الأمة» التي وضعها المجلس الوطني التركي ونشرت باللغة العربية عام ١٩٢٤، وإلى كتاب السير توماس آرنولد عن «الخلافة» الذي صدر عام ١٩٢٤ أيضا، مما يدل على أن ثمة ما أضيف إلى ما كان قد كتب أو نشر أولاً . . .

ونختم هذه الملحوظة بمثل ما كان يختم به اسلافنا ما يقولون فنقول: «والله أعلم».

١٣٦ ـ سواء أَثبَتَ المزيد عن البحث صحّة ما لاحظناه أو لم يثبت، فإن الثابت لدينا بدون حاجة الى مزيد من البحث أننا إذا استبدلنا بالملابسات السياسية في مصر الملابسات السياسية في أقطار المسلمين، أو أقطار الشرق عامة، ورددْنا كتاب «الإسلام وأصول الحكم» إلى تلك الملابسات العريضة والتي شملت مصر ضمن اقطار أخرى فإننا نستطيع أن نقول باطمئنان إن الكتاب

كان إعلانا لموقف معادٍ لحركة التحرر من الاستعمار الأوروبي التي عمت دول الشرق واقطار المسلمين، وغذاها بأفكاره وحركته الثائر العظيم جمال الدين الأفغاني وتلاميذه من بعده. وهو موقف كان ـ موضوعيا ـ في خدمة الاستعمار الأوروبي بصرف النظر عن نوايا صاحبه. وإن كان انتماء أسرة الشيخ علي عبد الرازق إلى مدرسة حزب الأمة الذي نشأ في مصر عام ١٩٠٧ لتأييد الاحتلال والتعاون مع الموظفين الانكليز لا يقدم مبررات لترجيح حسن نوايا الشيخ علي (كان حسن باشا عبد الرازق والد الشيخ علي وكيلاً لحزب الأمة عند انشائه).

١٣٧ ـ لو اقتصر أمر الشيخ علي عبد الرازق وكتابه «الإسلام وأصول الحكم» عل ما قدمنا لأمكن الاستغناء عنه وعن الحديث عن كتابه في حديثنا عن العلمانية والنفاق العلماني. ولكنّ الكتاب قد انطوى على ما هو أكثر خطورة من مناهضة الخلافة. بل إن الأقرب الى التقويم الصحيح أن يقال إن صخب الحديث عن الخلافة في كتاب «الإسلام وأصول الحكم» كان فرصة اصطنعها مؤلفه ليدسّ فيه افكارا مناهضة للإسلام ذاته. وهذا سبب احتفاظ الكتاب ومؤلفه باهتمام الكثيرين حتى الان. فهذا رجل يحمل إجازة العالمية من أعرق الجامعات الدينية (الأزهر)، ويتولّى منصب القضاء الشرعي حيث يُحْتَكَم إليه في أمور من الأحوال الشخصية للمسلمين، فيقضي فيها طبقا لمبادىء وقواعد الشريعة الإسلامية، فمن ذا الذي سيشك في علمِه بالدين؟. إنه غطاء

كثيف، مثالي الكثافة، لستر الأفكار المناهضة للإسلام. وليس على الذين يريدون أن يناهضوا الإسلام باسم «العلمانية» إلا أن يُشيِّدوا بالشيخ وأن يتخذوا من كتابه مرجعاً وهم آمنون من الاتهام بالنفاق.

ماذا قال الشيخ؟.. لا بشأن الخلافة ولكن بشأن الإسلام.

١٣٨ ـ تعرض الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» لثلاثة موضوعات. الموضوع الأول، هو الخلافة وعلاقتها بالإسلام. ولقد خصص لهذا الموضوع الكتاب الأول وانتهى فيه إلى أن الخلافة مُلك وليست وظيفة دينية. ولقد كان هذا كافيا لو أنه لم يُرد غايةً أبعد من نفي علاقة الخلافة بالإسلام. ولكنّنا نراه يمهد في نهاية حديثه عن هذا الموضوع للحديث عن موضوع ثان. فيقول: «معاذ الله، لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذي كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصنف من الأمراء» (ص ٣٨)، مؤكدا المعنى الذي عبر عنه قبل قوله هذا حين قال: «إن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذي يريده علماء السياسة بالحكومة، كان صحيحا ما يقولون من أن اقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة، في أي صورة كانت الحكومة، ومن أي نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو دستورية أو شُورية، ديمقراطية أو اشتراكية أو بلشفية» (ص ٣٥).

المسألة إذن ليست مسألة نفي العلاقة بين الخلافة

والإسلام، ولكن المسألة التي كان يريد الشيخ علي عبدالرازق أن ينفيها هي مسألة العلاقة بين الإسلام والحكم مطلقا، بصرف النظر عن نوع الحكومة وصنف الحاكمين ونظام الحكم. ولم يكن حديثه الصاحب عن الخلافة إلا تمهيدا لهذا النفي. غير أنه لكي يستطيع أن ينفي العلاقة بين الإسلام والحكم، كان لا بد له أن يواجه مرحلة تاريخية كان الرسول ﷺ حاكماً فيها. فكانت هذه المواجهة هي الموضوع الثاني الذي خصص له الكتاب الثاني وتعرض له تحت عنوان «الحكومة والإسلام».

في هذا الكتاب الثاني يقرّ الشيخ علي عبدالرازق بأن قد كان الرسول يمارس بعض ما يمارسه الحكّام، ويضرب لذلك أمثلة من الجهاد والغزو وما يتعلق «بالشؤون المالية من حيث الايرادات والمصروفات، ومن حيث جمع المال من جهاته العديدة (الزكاة والجزية والغنائم الخ) ومن حيث توزيع ذلك كله بين مصارفه» وتعيين الأمراء على الأمصار والفصل في المنازعات... ويضيف ان كل هذا قد حمل ابن خلدون على القول بأن الاسلام شرع تبليغي وتطبيقي ثم يعقب قائلا: «لا نرى لذلك القول دعامة ولا نجد له سندا، وهو على ذلك ينافي معنى الرسالة ولا يتلاءم مع ما تقضي به طبيعة الدعوة الدينية» (ص ٥٧).

ويقدم لرأيه بما لاحظه من قصور في دولة المدينة فيقول: «فلماذا خلت دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم؟ ولماذا لم يعرف نظامه تعيين القضاة؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي

قواعد الشورى؟ ولماذا ترك العلماء في حيرة واضطراب من أمر النظام الحكومي في زمنه؟ ولماذا ولماذا؟! نريد أن نعرف منشأ ذلك الذي يبدو للناظر كأنه إبهام أو اضطراب أو نقص، أو ما شئت فسمّه، في بناء الحكومة أيام النبي ﷺ وكيف كان ذلك وما سِرُّه؟» (ص ٥٧).

وبما قرره من أن الرسالة «تستلزم لصاحبها نوعا من الكمال الحسي» و«التميز الاجتماعي» و«نوعا من القوة التي تُعدُّه لأن يكون نافذ القول» و«سلطانا أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين بل أوسع مما قد يكون بين الأب وابنائه» وانه «يتصل بالأرواح التي في الأجساد وينزع الحجب ليطلع على القلوب التي في الصدور» و«حق الاتصال بكل نفس اتصال رعاية وتدبير وحق التعريف لكل قلب تعريفا غير محدود». . . وان كل هذا واكثر منه قد اجتمع للنبي ﷺ، لينتهي الى القول: «من أجل ذلك كان سلطان النبي ﷺ بمقتضى رسالته سلطانا عاما، وأمره في المسلمين مطاعا، وحكمه شاملا، فلا شيء مما تمتد اليه يد الحاكم إلا وقد شمله سلطان النبي ﷺ، ولا نوعا مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي ﷺ، ولا نوع مما يتصور من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبي ﷺ، على المؤمنين. وإذا كان العقل يجوّز أن تتفاوت درجات السلطان الذي يكون للرسول على أمته فقد رأيت أن محمّدا ﷺ أحق الرسل عليهم السلام بأن يكون له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول. قوة النبوة وسلطان الرسالة ونفوذ الدعوة الصادقة قدر الله تعالى أن تعلو على دعوة الباطل وأن تمكث في الارض» (ص ٦٨).

إذن فقد «كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة غير مشوبة بشيء من الحكم» (ص ٨). أو أنه عليه السلام كان «زعيما» كما قال.

وماذا بعد أن مات محمد؟

١٣٩ - هنا يصل الشيخ علي عبدالرازق إلى الموضوع الثالث الذي طال تمهيده للوصول إليه وهو علاقة الإسلام بالحكم، وقد انقضى عهد الرسالة وانقطع تاريخ الخلافة. وهو بعد الذي يهم المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم.

قال: «الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشري وهدايته، إلى ما يُدْنيه من الله جل شأنه ويفتح له سبيل السعادة الابدية التي اعدها الله لعباده الصالحين» (ص ٧٦). أما الأغراض الدنيوية فقد «خلى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحرارا في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم واهواؤ هم ونزعاتهم» (ص ٧٩).

««وربما أمكن أن يقال إن تلك القواعد والآداب والشرائع التي جاء بها النبي عليه السلام للأمم العربية ولغير الأمم العربية أيضا كانت كثيرة، وكان فيها ما يمس إلى حد كبير أكثر مظاهر الحياة في الأمم فكان فيها بعض أنظمة العقوبات، والجيش، و الجهاد، والبيع، والمداينة، والرهن، وآداب الجلوس، والمشي، والحديث، وغير ذلك... ولكنك إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام وأخذ به النبي المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب لم

يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي، ولا من أنظمة الدولة المدنية، وهو بعد إذا جمعته لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيرا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين.

إن كل ما جاء به الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هو شرع ديني خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لا غير. وسيّان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى علينا، وسيان أن يكون منها للبشر مصلحة مدنية أم لا، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي اليه ولا ينظر اليه الرسول» (ص ٨٤ ـ ٨٥).

إن «الدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من اغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول، وحبانا من عواطف وشهوات، وعلّمنا من اسماء ومسميات. هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولا وأهون عند رسل الله تعالى من أن يشتغلوا بها وينصبوا لتدبيرها» (ص ٧٩).

١٤٠ ـ هذا ما قاله او اراد أن يقوله الشيخ علي عبدالرازق في كتابه «الاسلام وأصول الحكم» ولقد انكرنا عليه من قبل علمه بأصول الحكم. ومن قبلنا انكر عليه سعد زغلول علمه بالإسلام. نقل الينا د. محمد عمارة عن مصدره ما قاله سعد زغلول حينما سئل عن رأيه في الكتاب انه قال: «لقد قرأته بإمعان لأعرف مبلغ الحملات عليه من الخطأ والصواب فعجبت أولا كيف يكتب عالم ديني بهذا الاسلوب في مثل هذا الموضوع. وقد قرأت كثيرا للمستشرقين

ولسواهم فما وجدت ممن طعن منهم في الإسلام حدّة كهذه الحدة في التعبير على نحو ما كتب الشيخ علي عبدالرازق. . . لقد عرفت أنه جاهل بقواعد دينه بل بالبسيط من نظرياته، وإلا فكيف يدّعي أن الإسلام ليس مدنيا، ولا هو بنظام يصلح للحكم؟ فأية ناحية من نواحي الحياة لم ينص عليها الإسلام؟ هل البيع والإجارة أو الهبة أو أي نوع آخر من المعاملات؟ ألم يدرس شيئا من هذا في الأزهر؟ أو لم يقرأ أن امماً كثيرة حكمت بقواعد الإسلام فقط عهودا طويلة كانت انضر العصور؟ وان امما لا تزال تحكم بهذه القواعد وهي آمنة مطمئنة؟ فكيف لا يكون الإسلام ديناً مدنيا ودين حكم؟ وأعجب من هذا ما ذكره في كتابه عن الزكاة؛ فأين كان هذا الشيخ من الدراسة الدينية الأزهرية؟».

ثم أضاف سعد زغلول: «. . . والذي يؤلمني حقاً أن كثيراً من الشبان الذين لم تقوَ مداركهم في العلم القومي، والذين تحملهم ثقافتهم الغربية على الاعجاب بكل جديد، سيتحيّزون لمثل هذه الأفكار، خطأ كانت أو صوابا، دون تمحيص ولا درس، ويجدون تشجيعا على هذا التحيز فيما تكتبه جريدة (السياسة) وأمثالها من الثناء العظيم على الشيخ علي عبدالرازق ومن تسميتها له بالعالم المدقق والمصلح الإسلامي والأستاذ الكبير. . . الخ. وكم وددت أن يفرق المدافعون عن الشيخ بين حرية الرأي وبين قواعد الإسلام الراسخة التي تصدى كتابه لهدمها. . .».

هكذا تكلم سعد زغلول قائد ثورة ١٩١٩ التحررية، والمستشار في القضاء العالي، ورجل القانون، المحامي الضليع،

وإن لنا تعقيباً.

دين للدنيـا

١٤١ ـ إن الفكرة الأساسية التي أنشأ علي عبد الرازق كتابه من أجل بثها (بعد أن كتب ما كتب عن الخلافة) هي أن الإسلام شرع تبليغي وليس شرعا تطبيقيا. وكل ما جاء في الكتاب غير هذا هو محاولات لمساندة هذه الفكرة وإثباتها. من هنا يكون القول الفصل في موقف مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم» غير متوقف على حجم الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام. هذا مردود بأن الإسلام لم يأت بجميع الشرائع والقواعد والآداب اللازمة لتنظيم كل اوجه الحياة البشرية في زمان معين في مجتمع معين. ذلك لأن الإسلام كما هو (بدون مذاهب)، قد جاء للبشر في كل زمان ومكان. ﴿قل ياأيها الناس إني رسول الله اليكم جميعا﴾ (الأعراف: ١٥٨). ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس﴾ (سبأ: ٢٨).. وما كان له أن يكون كذلك لو لم يكن ما جاء به من شرائع وقواعد وآداب مقصوراً على أصول ما يحقق مصالح النّاس من حيث هم ناس بدون قيد من الزمان والمكان. أما ما دون ذلك من شرائع وقواعد وآداب تقتضيها مصالح الناس المتغيرة المتطورة تبعا للتغير في المكان والتطور في الزمان، فقد تركها الإسلام لأصحاب المصلحة فيها يضعونها على الوجه الذي يتفق مع مصالحهم المتغيرة المتطورة على هدى ما

جاءبه الإسلام في القرآن؛ فإن جاءت محققة لمصلحة الجماعة أصبحت جزءاً من شرائع الإسلام في هذه الجماعة. قال تعالى: ﴿وما كان لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله، لكل أجل كتاب﴾ (الرعد: ٣٨) أي لكل زمان أحكام. وقال تعالى: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ (المائدة: ٤٨) أي لَوَحَّد شرائعكم وقواعدكم وآدابكم. وقال تعالى: ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ (البقرة: ١) أي أن ما جاء في القرآن من شرائع وقواعد وآداب ملزمة تهدي الناس إلى أفضل الشرائع والقواعد والآداب التي يحتاجون إلى وضعها ولم ترد فيه نصاً. ومن هنا كان الاجتهاد المذهبي مشروعا إسلامياً في حدود عدم المساس بما جاء في القرآن محكما، وقد تحدثنا عن هذا تفصيلا حين تحدثنا عن النظام الإسلامي (فقرة ٧٦) لا يتوقف القول الفصل في موقف مؤلف كتاب «الإسلام وأصول الحكم»، إذن، على حجم الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ونسبتها إلى الشرائع والقواعد والآداب السائدة في المجتمعات الحديثة؛ إنما يتوقف القول الفصل في موقف الشيخ علي عبدالرازق على ما إذا كان يرى أن ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد وآداب ملزم للمسلمين في ممارسة حياتهم الدنيا أم غير ملزم. وما هو مصدر الإلزام، إن وجد. نقول ملزماً ونعني الدلالة القانونية (الحقوقية) لكلمة الإلزام أي نفاذها في حياة المسلمين بدون توقف على إرادتهم وإيقاع جزاء دنيوي أيضا على مخالفتها. إن يكن ملزما فالإسلام قد وضع للحياة في الدنيا قواعد سلوك يتميز بها عن

غيره من الأديان ويميز بها حياة المسلمين دون غيرهم، فهو «دين للدنيا»، إن صح هذا التعبير. أما إذا لم يكن مُلزما فالإسلام دعوة روحية تصوغ العلاقة بين الله وعباده، من اتبعها كسب ثواب الآخرة، و من خالفها نال جزاءه في الآخرة ولا شأن لها بحياة المسلمين.

ولقد أجاب الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» بما يعني صراحة أن ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد وآداب غير ملزم للمسلمين في ممارسة حياتهم (بالمعنى الذي حددناه لكلمة الإلزام). مع ملاحظة أنه لم يكفر بالله ولم يجحد رسالة محمد ولم ينكر أن الإسلام قد جاء بشرائع وقواعد وآداب، قلّت أو كَثُرت. اجاب بأنها غير ملزمة على ثلاثة أوجه:

الوجه الأول، بإخراج الحياة وأغراضها وسبل ممارستها من دائرة العناية الإلهية. وذلك بما قاله من أن «الدنيا من أولها لآخرها، وجميع ما فيها من أغراض وغايات... هي أهون عند الله تعالى من أن يبعث لها رسولا، وأهون عند رسل الله تعالى من أن يُشغَلوا بها وينصبوا لتدبيرها» (صفحة ٧٩). وهو ما يعني صراحة أن الله سبحانه وتعالى لم يشأ أن تكون الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ملزمة للمسلمين في شؤون حياتهم الدنيا. ولم يرسل الرسل الى الناس من أجل هذا. وبالتالي فإن الناس أحرار في أن يلتزموا في حياتهم ما أبلغتهم الرسل أو لا يلتزموا بدون جزاء في

الـدنيا في الحـالتين. وذلـك واضح من إنكـاره على ابن خلدون قوله إن الإسلام تبليغي وتطبيقي معا.

الوجه الثاني، بما قـاله من أن مصـدر التزام المسلمـين بتلك الشرائع والقواعد والآداب في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام كان كماله الحسي وقوته الروحيـة وهيبته وسلطتـه على النفـوس. أي أن المسلمين في عهده عليـه السلام كـانوا يلتـزمونها خضـوعا لزعامته وطاعـة لشخصه، وليس لأنها ملزمـة في حدّ ذاتهـا. وهو يعني أنها، بعـد وفاة الـرسول وتمـام الرسـالة، لم تعـد ملزمةً لهم لانقضاء مصدر قوة الإلزام فيها.

الوجه الثالث ، بما قاله من أن الله قد خلّى بين الحياة الدنيا وبين الناس « وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤهم ونزعاتهم » لأنها « أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فينا من عقول وحبانا من عواطف وشهوات » . وهو يعني أن المسلمين غير ملزمين في ممارسة حياتهم إلا بما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم واهواؤهم ونزعاتهم وعواطفهم وشهواتهم ، سواء اتفق مع ما جاء به الإسلام من شرائع وقواعد وآداب أم لم يتفق .

١٤٢ ـ لقد قال الشيخ علي عبـدالرازق شـططا، وأخطأ فيـما قال على كل وجه ساند به مذهبه.

أما عن الوجه الأول، فقد ادعى عـلى الله سبحانـه وتعالى،

بما ليس له به علم، أعني هوان الدنيا بمن فيها من بشر وما فيها من حياة. ادعى الهوان وادعى مدى الهوان. وهو مدخل مفتوح إلى إنكار الخلق والأديان جميعا، ولا نزيد! ولقد قرأ الشيخ علي قوله تعالى: ﴿واعلموا أن الله غني حميد﴾ (البقرة: ٢٦٧) و﴿ومن كفر فإنّ الله غني عن العالمين﴾ (آل عمران: ٩٧) و﴿ان تكفروا انتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد﴾ (ابراهيم: ٨) و﴿له ما في السموات وما في الأرض، وإن الله لهو الغني الحميد﴾ (الحج: ٦٤) و﴿ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه، إن الله لغنيّ عن العالمين﴾ (العنكبوت: ٦) و﴿ومن يتولَّ فإن الله هو الغني الحميد﴾ (الحديد: ٢٤)... الخ.

ويبدو أنه قد اراد أن يفهم من هذه الآيات أن استغناء الله تعالى عن الدنيا ومن فيها وما فيها يعني أنها اهون عنده سبحانه من أن يرسل إليها رسلا، واهون عند رسله من أن يشغلوا بتدبير أغراضها. وهو فهم غير بريء من الخطأ الجسيم المتعمّد أو غير المتعمّد.

ذلك لأن الشيخ علي عبدالرازق قد قرأ أيضا قوله تعالى الذي لا يكتفي بالإيمان إلا مقرونا بالعمل الصالح في نحو سبعين آية من آيات القرآن تردّد فيها جميعا معنى قوله تعالى ﴿من آمن بالله واليوم الآخر وعمل عملا صالحا فلهم أجرهم عند ربهم﴾ (البقرة: ٦٢). وقرأ نحو ثمانين آية من آيات القرآن تدل على عناية الله بما يعمل البشر، وتكرر إبلاغهم بمعنى ما جاء في قوله تعالى: ﴿وما الله بغافل عما تعملون﴾ (البقرة: ٧٤).

لا شك في أن مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» قد قرأ تلك الآيات وأكثر منها بحكم أنه ما كان له أن ينتسب إلى الجامعة الأزهرية بغير حفظ للقرآن. كما لا يمكن أن يُنسب إليه الجهل بأن مجال العمل الصالح وغير الصالح هو الحياة الدنيا. فلا نعرف كيف فاته أن استغناء الله سبحانه وتعالى عن إيمان الناس أو كفرهم وعن أعمالهم، وعن الحياة الدنيا جميعا، مع عدم اكتفائه بالإيمان بديلا عن العمل الصالح في الدنيا، وتحذير المسلمين بأنه يراقب أعمالهم ولا يغفل عنها. كل هذا معاً، يعني أن كل الأديان والرسل وما جاؤوا به من شرائع وقواعد وآداب إنما هو لصالح الناس في حياتهم الدنيا، وهو ما يناقض وينقض ما زعمه المؤلف عن هوان الدنيا عند الله وعند رسله.

أما عن الوجه الثاني فإن كل ما سطره الشيخ علي عبدالرازق من صيغ بلاغية في تعظيم رسول الله ﷺ وكل ما أقرّ به لشخصه الكريم من كمال حسّي وقوة روحية وسلطان على نفوس المسلمين لتبرير التزامهم في حياته بما «أخذ به النبي المسلمين» (تأمل التعبير!!) لا يخفى تجاهله الإجابة عن سؤال حاسم: هل كانت الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام ملزمة للرسول نفسه، مثله في هذا مثل باقي المسلمين، أم لا؟... إن المصدر الاساسي للشرائع والقواعد والاداب التي جاء بها الإسلام هو القرآن. فهل كان النبي مع المسلمين جميعا، مأخوذين بما جاء في القرآن من شرائع وقواعد وآداب، أم أن

النبي هو الذي أخذ بها المسلمين كما اختـار ان يقول الشيـخ علي عبدالرازق؟

لا شك في أن مؤلف «الإسلام وأصول الحكم» قد قرأ قوله تعالى ﴿قل إني أمرت ان اكون أول من أسلم﴾ (الأنعـام: ١٤) وقولـه تعالى ﴿قل ياأيها الناس إني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السماوات والأرض لا إلـه إلا هـو يُحيي ويُميت فـآمنـوا بـالله ورسولـه النبيّ الأميّ الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون﴾ (الأعراف: ١٥٨) كما قرأ قولـه تعالى: ﴿مـا كان لبشـر أن يُؤتيه الله الكتـابَ والحكمَ والنبوةَ ثم يقول للناس كونوا عبـاداً لي من دون الله﴾ (آل عمران: ٧٩). وقـوله تعالى: ﴿وما كان لنبي أن يَغُلَّ، ومن يَغْلُل يـأتِ بما غَـلَّ يوم القيـامة، ثم تُـوفَّى كل نفس بمـا كسبت وهم لا يـظلمـون﴾ (آل عمـران: ١٦١). وقوله تعالى: ﴿يا أيها النبي اتق الله ولا تطع الكـافرين والمنـافقين، إن الله كان عليما حكيما. واتبع مـا يوحى اليـك من ربك﴾ (الأحـزاب: ١، ٢) وقوله تعالى: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فـاتبعها، ولا تتبـع اهواء الذين لا يعلمون﴾ (الجـاثية: ١٨). فكيف لم يـدرك الشيخ حـامل إجـازة العالِميـة من الأزهر أن الـرسول عليـه الصـلاة والسـلام لم يـأخذ المسلمين بـالشـرائع والقـواعـد والآداب التي جـاء بهـا الإسلام، بل كان هو، وهم جميعا، مأخوذين بها، وبـالتالي فـإن مصدر قوة الإلزام فيها لم يكن شخصه وطاعـة المسلمين لـه، بل قوة فوق شخصه وأشخاصهم هي قوة الله الذي به يؤمنون. وإن طاعتهم الرسول كانت التزاما بأمر الله بـطاعة الـرسول. كيف لم

يدرك الشيخ أنّ الرسول مبلّغ رسالة، وأنّ مصدر القوة المُلزمة في الرسالة ليس من يبلّغها ولكن من يرسلها؟

أما عن الوجه الثالث، وهو حرية الناس في أن يتبعوا ما تهديهم اليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم واهواؤ هم ونزعاتهم وعواطفهم وشهواتهم فهو قول لم يسبق إليه أحد من البشر إلا الكاتب الألماني «الفوضوي» ماكس شتينر في كتابه «الانسان الأحد»، الذي نشره في منتصف القرن التاسع عشر. ولو كان الشيخ علي عبدالرازق قد قرأ حقا ما كتبه المفكران الانكليزيان هوبز ولوك اللذان اشار اليهما في كتابه، لكان قد عرف أن حرية الناس في أن يتبعوا ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤ هم... الخ، تؤدي الى صراع الأفراد مما يستوجب أن يتنازل كل فرد عن بعض حريته ليعيش الناس في سلام، وقد تنازلوا فنشأت الشرائع كما قال هوبز في كتابه «العملاق» (عام ١٦٥١)، وأنه بالرغم من كل مميزات تلك الحرية فإن الجنس البشري قد تنازل عنها حتى لا يحتكم الناس فيه الى القوة، واستبدلوا بها الاحتكام الى الشرائع والقوانين كما قال لوك في كتابه «رسالتان في الحكم» (عام ١٦٩٠) ولو كان قد قرأ أي كتاب ولو من كتب المبتدئين في دراسة «أصول الحكم»، لعرف انه لم يحدث في تاريخ البشرية أن وجد مجتمع يتبع الناس فيه ما تهديهم إليه عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهواؤ هم... الخ بدون شرائع أو قواعد أو آداب. أو لعله قد قرأ، ولكنه لم يشأ

أن يضعف حجته فلم يذكر.

١٤٣ ـ ذلك لأن الواقع من أمر هذه الحياة الدنيا أن الناس يعيشون فيها جماعات جماعات. أسراً أو عشائر أو قبائل أو شعوباً أو أمما. وهو واقع ثابت في الزمان والمكان. لم يحدث قط أن وجد انسان مقطوع الصلة بغيره. لم يوجد قط، ولا يمكن أن يوجد، ذلك الفرد المفرد المتفرد بحياته.

والأفراد في المجتمع ، أي مجتمع ، مختلفون في « عقولهم وعلومهم ومصالحهم وأهوائهم ونزعاتهم وعواطفهم وشهواتهم » بل إن منهم أطفالاً ليس لهم عقول ولا علوم ولا مصالح ولا أهواء ولا نزعات ولا عواطف ولا شهوات » يهتدون بها . هذا الاختلاف لا يسمح باتساق أو تطابق ما يريده كل الناس في أي مجتمع بدون إكراه بعضهم بعضاً . فإن أُخلِيَ بينهم وبين ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم . . . الخ ، تنازعوا فتصارعوا فاقتتلوا فكان هلاك بعضهم أو هلاكهم جميعاً . من أجل حفظ الناس من مخاطر هذا الهلاك كانت الشرائع والقواعد والآداب التي تَفرِض على سلوك الأفراد في أي مجتمع قواعدَ ملزمة لا يجوز خرقها ، وتوقيع جزاء على هذا الخرق ، أو محاولته ، يبقيها نافذة أبداً .

مَن الذي يضع هذه الشرائع والقواعد والآداب ؟ لم يقدم تاريخ البشرية جواباً واحداً عن هذا السؤال . فقد عرفت البشرية المشرّع رب الأسرة ، والمشرّع شيخ العشيرة ، والمشرّع

رئيس القبيلة ، والمشرع الملك ، والمشرع الكاهن ، والمشرع أقليّة الشعب ، والمشرع أغلبيّته ، كما عرفت الشرائع الدينية . وإنما قدم تاريخ البشرية جواباً واحداً عن السؤال : هل لا بد لكل مجتمع من شرائع وقواعد وآداب ؟ فقال : نعم .

الشرائع والقواعد والآداب إذن ضرورة اجتماعية . ضرورة بمعنى أن الاستغناء عنها محال . واجتماعية بمعنى أنها ترد على العلاقات بين الأفراد وليست تنظيماً لسلوك فرد بدون علاقة مع غيره وهو محال أيضاً .

إن هذه البدهية على أكبر قدر من الأهمية بالنسبة إلى فهم الموقف العلماني من الإسلام فهماً صحيحاً . ذلك لأن الدعوة العلمانية مطروحة على المسلمين كما لو كانت دعوة إلى الاختيار بين الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام وبين حريّة المسلمين في أن يتبعوا ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم . . . . الخ . وهو طرح مغالط أو مغلوط . لأن أول ما سيهتدي إليه المسلمون ، حين يتركون « أحراراً في تدبير حياتهم على ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم » ، هو أن يضعوا لأنفسهم شرائع وقواعد وآداب ملزمه لهم جميعاً .

جوهر الدعوة العلمانية في مجتمع من المسلمين كما نراه هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام شرائع وقواعد وآداب وضعية . فإذا لاحظنا أن الإسلام قد ترك

المسلمين أحراراً في أن يضعوا لأنفسهم ما تهديهم إليه عقولهم من شرائع وقواعد وآداب في تلك المجالات الواسعة المتغيرة المتطورة التي لم يُلزمهم الاسلام فيها بقاعدة وردت في نص محكم فإنّا نعرف بسهولة أن المقصود من الدعوة العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن نستبدل بالشرائع والقواعد والآداب التي جاءت بها آيات محكمات في القرآن شرائع وقواعد وآداب وضعية . أي في جملة واحدة : تعطيل الشرائع والقواعد والآداب الاسلامية واستبعادها من حياة المسلمين . لا يقول كثير من أصحاب دعوة العلمانية في الوطن العربي كل هذا قولاً صريحاً كما فعل الشيخ علي عبد الرازق ، ولكنهم يحتالون للوصول إليه احتيالاً ، رثاء المسلمين ، ولهذا أسميناه نفاقاً .

١٤٤ ـ ومع هذا فإن قولنا هذا لا يكون صادقاً إلا إذا كان الإسلام قد جاء بشرائع وقواعد وآداب ملزمة . ولقد عرفنا أن أول مميز للشرائع والقواعد والآداب أن تكون واردة على علاقات بين الأفراد وليست تنظيماً لسلوك فرد بدون علاقة . فهل جاء الإسلام بتلك الشرائع ؟

لقد درج الفقهاء على تقسيم الأحكام الإسلامية إلى عبادات ومعاملات . ولا تثير أحكام المعاملات أية صعوبة في التعرف على طبيعتها التشريعية ، أي أنها واردة على علاقات بين الافراد. إنما الذي قد يثير صعوبة في معرفة صلته بالعلاقات بين الأفراد هو أحكام العبادات، فعندما يقول واحد من أعظم الفقهاء

المحدثين علماً بالدين والدنيا وأحكمهم منطقاً مثل الإمام الأكبر الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق ، في كتابه « الإسلام عقيدة وشريعة »، إن العبادات هي « العمل الذي يتقرب به المسلمون إلى ربهم ويستحضرون به عظمته ويكون عنواناً على صدقهم في الإيمان به ومراقبته والتوجه إليه »، وأن المقصود من العبادات هو « تطهير القلب وتزكية النفس وقوة مراقبة الله التي تبعث على امتثال أوامره »، تبدو أحكام العبادات كما لو كانت واردة على علاقة كل مسلم بربه ومقصورة على هذه العلاقة أمراً وأثراً . ويصعب علينا أن نذهب إلى غير ما ذهب إليه إمام جليل كان بمثابة أستاذ اضاءت أفكاره النيّرة لجيلنا مدارج الفهم الصحيح للاسلام .

ولكنا تعلمنا من القرآن أن الله غني حميد ، وأنه سبحانه ﴿ رب الناس ، ملك الناس ، إله الناس ﴾ جملة وجمعاً . ولم نهتد في القرآن إلى خطاب آمر أو ناه موجه إلى فرد إلا ما كان خطاباً للرسول عليه الصلاة والسلام ، أو ما جاء في قصص القرآن . أما غير هذا فالخطاب الآمر أو الناهي موجه إلى جمع بصيغ الجمع أو المفرد النكرة الذي يفيد الجمع . فهم المؤمنون والمؤمنات ، أو هم من آمن بالله واليوم الآخر . ففهمنا اجتهاداً أن كل الأحكام التي جاء بها الإسلام واردة على علاقات جماعية بين الأفراد وليس على علاقة فردٍ بربه ، بما فيها أحكام العبادات . هذا بدون إنكار لما عدّده الإمام الأكبر من حِكَم العبادات حين

قال إن المقصود بها تطهير القلوب وتزكية النفوس وقوة مراقبة الله التي تبعث على امتثال أوامره . إذ عندما تكون أوامره سبحانه وتعالى ونواهيه غير المتعلقة بالعبادات ، واردة على علاقات بين الأفراد ، فإن أحكام العبادات ذاتها تكون « إعداداً » للفرد ليكون « صالحاً » في علاقاته مع الآخرين امتثالاً لأوامر الله .

ثم نتأمل العبادات وأحكامها . أما العبادات فهي ما يعرف بأركان الاسلام الخمسة : شهادة ألاَّ إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، والصلاة ، والصوم ، والزكاة ، والحج . وهي جميعاً فروض ملزِمة لكل مسلم متى توفرت في المسلم شروط التكليف بها . أما عن الشهادة فهي شهادة على النفس دون الغير . وأما الصلاة فهي صلاة بالنفس دون الغير . وأما الصوم كف النفس عن المفطرات دون الغير . أمّا الزكاة فتخرج من مال النفس دون الغير ، أما الحج فهو عند استطاعة النفس دون الغير . انها جميعاً عبادات لا يتوقف أداؤ ها إلا على المكلف بها فتبدوا أعمالاً « فردية » أو « خاصة » غير ذات علاقة بالمسلمين الآخرين .

ولكنا نعتقد أن الأمر على غير هذا ، وأن تلك العبادات تُنشيء وتدعم علاقات اجتماعية بين كل مسلم وباقي المسلمين ، تترتب عليها آثار ملزمة في حياتهم .

فشهادة ألاَّ إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله ليست مجرد تعبير عن الإيمان بالله ورسوله الذي يمكن أن يتحقق بدون التعبير

عنـه ، وإنما هي إعـلان من الشاهـد بقبـول انتمـائـه إلى النـظام الاسلامي بكل ما يترتب على هذا الانتماء من حقوق وواجبات ، والتزام بالشرائع والقواعد والآداب التي جـاء بها الإسـلام . لهذا لا بد من الجهر بالشهادة . أما الشهادة المكتوبة فلا تكفي لثبوت الإسلام . ﴿ قالـوا أقررنـا ، قال فاشهدوا وأنـا معكم من الشاهـدين ﴾ (آل عمـران : ٨١) أمـا الصـلاة فـلا تصـح إلا إذا ولّى المسلم وجهـه شطر القبلة التي يـولّي بـاقي المسلمـين المصلين وجـوهَهم شـطرهـا . ﴿ وحيث مـا كنتم فـولّـوا وجـوهكم شـطره ﴾ (البقـرة : ١٤٤). يصـلي المسلمـون فـرادى وجمـاعـات ، وتختلف أركـان الأرض توقيتا ، ولكن صلاة كل منهم لا تصح إلا بالتقـائها مـع صلاة الآخرين في الاتجـاه إلى بقعة واحـده من الأرض . أما عن الصوم فلو كان فرضاً فردياً أو « خاصاً » بعلاقة المسلم بربه لجـاز أن يختـار كل مسلم شهـر صومـه دون أن ينتقص ذلـك من آثـار الصيـام في تطهـير القلب وتزكيـة النفس وصحـة البـدن . ولكن الإسـلام قد فـرض على كـل مسلم أن يصوم الشهـر ذاته الـذي يصومه بـاقي المسلمين ، وعيّنـه بأنـه شهر رمضـان . فهو عبـادة « جماعية ». أما الزكاة فليست مجرد تطهير وتـزكية للمسلم ﴿ خـذ من أمـوالهم صدقـةً تطهـرهم وتزكّيهم بهـا وصـلّ عليهم ﴾ (التـوبـة : ١٠٣). ليست مجـرد أخـذ من مـال المسلم ، ولكنهـا أخـذ من المسلم لإعطاء الآخرين ﴿ إنما الصدقـات للفقراء والمسـاكين والعـاملين عليها والمؤلّفة قلوبُهم وفي الـرِّقاب والغـارمين وفي سبيـل الله وابن السبيـل فريضة من الله، والله عليم حكيم ﴾ (التوبة : ٦٠). والأمـر من الحجّ

أظهر . فهو ليس زيارة إلى بيت الله الحرام يقوم بها المسلم القادر ويُتم مناسكها ، فتلك « العمرة »، ولكنه فرض على كل مسلم استطاع إليه سبيلاً أن يجتمع مع باقي المسلمين في مكان واحد في وقت واحد ليشتركوا جميعاً في أداء مناسك واحدة .

وهكذا يتضح ، كما نعتقد ، أن كل العبادات في الاسلام « جماعية » لا بمعنى أنها مفروضة على الجميع ، ولكن بمعنى أن أداءها يتم جماعياً : فهي لا تصح من المسلم إن فقدت ركن الجماعية فيها . أن يشهد بينه وبين نفسه . أن يصلي في أي اتجاه . أن يصوم في أي شهر . أن يخرج من أمواله الزكاة ولا يعطيها لأحد (يهلكها مثلاً). أن يحج في غير الوقت المحدد لاجتماع المسلمين (يعتمر مثلاً).

الفروض ملزمة لكل مسلم مكلف سواء عرف الحكمة من فرضها أم لا . والحكمة هي الأثر الذي أراد الله تعالى له أن يتحقق بأداء الفرض . وحيث لا يأتي النص مبيناً الحكمة يجتهد في بيانها المجتهدون ويختلفون في اجتهادهم ولكن كثيراً منهم يذهبون بشكل عام إلى التمييز بين الآثار الدينية والآثار الدنيوية . فتكون الحكمة من كل فرض تحقيق مصلحة دينية أو مصلحة دنيوية . والدارج أن الحكمة من العبادات تحقيق مصالح دينية ولهذا أسميت عبادات . أما وقد رأينا كيف أنها عبادات جماعية فإننا نعتقد أنه من المصالح ، أو الحكم المقصود

تحقيقها بأداء الفروض مصلحة أو مصالح دنيوية ، والله غني عن عباده وما يعملون .

إن تكن العبادات تطهيراً للقلوب وتزكيةً للنفوس فحكمتها إصلاح الإنسان حتى يبقى صالحاً للعمل الصالح في الدنيا كما قلنا من قبل . ثم يأتي الركن الجماعي للعبادات ليكشف عن حكمة نراها لازمة لصلاح كل مسلم وفلاح المسلمين معاً . أولئك المسلمون الذين يتوزعون مكاناً في أركان الأرض ويفترقون مصالح ويختلفون عقولاً وأهواء وشهوات وينتمون إلى جماعات من أسر أو عشائر أو قبائل أو شعوب أو أمم متفرقة ومتمايزة ، ولكنهم حيث يكونون لا تصلح حياتهم إلا حيث يكونون قابلين قادرين على العمل الجماعي بحكم أن الناس جماعات ، وكبح جماح النزوع الفردي بحكم أنّ الفرد من غير جماعة محال . فجاءت العبادات في الإسلام تهذيباً للنزوع الفردي « الغريزي »، وتدريباً لكل مسلم على قبول وممارسة العمل الجماعي : بأن يشهد « للناس » بألاّ إله إلاّ الله وأنّ محمداً عبده ورسوله ؛ بأن يصلي مع « الناس » جماعة ما أمكن ذلك ، ولكن في كل الحالات أن يتجه إلى القبلة التي يتجه إليها « الناس »؛ بأن يصوم الشهر الذي يصومه « الناس »، وأن يفطر معهم ؛ بأن يخرج من أمواله زكاة لمن يستحقها من « الناس »؛ بأن يحج في الوقت الذي يحج فيه « الناس »، وإلى المكان الذي يحج إليه « الناس ». بأن يشترك مع « الناس » في كل هذه العبادات سواء

كان يعرفهم أو لا يعرفهم ، له مع أحد منهم ، أو مع بعضهم ، مصلحة أو ليس له ، ينتمي إليهم أسرياً أو عشائرياً أو قبلياً أو شعوبيا أو قوميا أو لا ينتمي . ذلك لأن الواقع من أمر هذه الحياة الدنيا أنه يعيش مع الناس ولا يستطيع إلا أن يعيش معهم ، فله مصلحة دنيوية متحقّقة يقينا في أن يربيَ نفسه على أسلوب الحياة الدنيا : أسلوب العمل الجماعي ، « لا غير » .

والله أعلم .

١٤٥ ـ كان ذلك عن العبادات وأَوْلى به أن يقال عن الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام لتنظيم المعاملات . فالمعاملات علاقات دنيوية بين الأفراد بدون شبهة . ومع ذلك يقول الشيخ علي عبد الرازق في كتابه «الإسلام وأصول الحكم» :

« إن كل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات فإنما هي شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدينية لا غير . وسيّان بعد ذلك أن تتضح لنا المصالح الدينية أم تخفى علينا ، وسيّان أن يكون فيها للبشر مصلحة مدنية أم لا ، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوي إليه ولا ينظر الرسول » (ص ٨٥) .

وهو قول نراه غريباً مريباً . فلنختبر صدقه .

قصة حياة مسلم

١٤٦ ـ حينما يدور الحديث المرسل عما جاء به الإسلام من شرائع يلتفت المتحدثون إلى نماذج العقوبات التي وردت في

القرآن جزاء على خرق قواعد الحدود . يلفت إليها أن بعضها ، مثل الجَلد والرَّجْم وقَطْع اليد ، لم تعد اليوم من بين العقوبات التي تفرضها القوانين الوضعية . لسنا نريد أن نخوض في هذا الآن لأنه يطول ، ثم يتوقف على أية نظرية تقوم مشروعية الجزاء ، وهي نظريات متعددة . يكفي أن ننبه إلى أن نظرية الجزاء في الإسلام لا تقوم على أساس الانتقام قال تعالى : ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ (البقرة : ١٧٩) (الاحتفاظ للجرم بجزاء شخصي في الآخرة، واستبدال الدية بالعقوبة والتوبة، والعفو) بل هي ، مثل كل أحكام الإسلام ، قائمة على ما يحقق مصالح البشر ، أو حماية المصالح كما يقال في فقه القانون الجزائي ، وذلك بالزجر الكافي والمناسب اجتماعياً للمحافظة على قوة الإلزام في القواعد الآمرة أو الناهية وهي « الحدود » أي الفوارق بين الحلال والحرام ، وإن كان قد جرى إطلاق كلمة الحدود مجازاً على العقوبات . وإذا كان « لا اجتهاد في الحدود »، فليس لأحد أن يبيح ما هو محرم فإن تقدير الجزاء الكافي والمناسب على خرق الحدود قابل للاجتهاد ، وفيما يؤكد نفاذ القواعد ويحمي المصالح في كل الظروف المتغيرة . من هنا فليس دقيقاً فيما نرى ، أن يقال إن عمر بن الخطاب قد عطل حدّ السرقة عام المجاعة . فما كان له أو لغيره أن يبيح ما حرّم الله . ولكنه رأى في ظروف معيّنة أن جزاء قطع اليد لا يؤدي غايته في الزّجر وحماية المال . ويدخل في هذا كل ما اجتهد الأئمة في اشتراطه للمسؤولية عن الجرائم فهي شروط متعلقة بإيقاع الجزاء

وليس بشرعية الفعل . هذا يكفي الآن حتى لا يغيب عن الانتباه أن الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام ليست مقصورة على الجرائم والمجرمين . بل هي تنظيم لعلاقات الناس وهم يمارسون حياتهم العادية السوية ، فتربط بينهم وتحيلهم إلى مجتمع إسلامي .

لنأخذ مثلا من حياة مسلم سَوِيّ .

١٤٧ ـ كان صاحبنا يتبع ما يهديه إليه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » ثم شهد بألّا إله إلا الله وأنّ محمداً عبده ورسوله ، فأصبح مسلماً : له على المسلمين حقوق المسلم وعليه للمسلمين واجبات المسلم . إنه منذئذ لا يستطيع أن يتبع ما يهديه إليه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » وإنما عليه أن يتبع « الشرائع والقواعد والآداب » التي جاء بها الإسلام . فإن لم يفعل ردّه المسلمون إلى ما يتفق مع الإسلام وأوقعوا به الجزاء الذي يردع غيره .

كيف ؟

هداه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » إلى أن « يعاشر » امرأة معينة وارتضت هي معاشرته على هدى عقلها ومصلحتها وهواها وشهوتها . لو تركا لما اهتديا إليه لتعاشرا . فيقول الإسلام لهما : لا . تَعاشَرا زواجاً وليس سفاحاً . ﴿ محصِنين غير مسافحين ﴾ (النساء : ٢٤) . فيقبلان الزواج . ولكن قبل أن يشرعا فيه يقدم لهما الإسلام قائمة بنساء موصوفات ليرى صاحبنا ما إذا كانت المرأة التي اختارها من بينهن أم لا . فإن كانت من بينهن

فلا زواج ﴿ ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء إلاّ ما قد سلف ، إنه كان فاحشة ومقتاً ، وساء سبيلاً . حُرّمت عليكم أمهاتُكم وبناتُكم وأخواتُكم وعماتُكم وخالاتُكم وبناتُ الأخ وبناتُ الأختِ وأمهاتُكم اللاتي أرضعنَكم وأخواتُكم من الرَّضاعة وأمهات نسائِكم وربائِبكم اللاَّتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنّ فإن لم تكونوا دخلتم بهن فلا جُناحَ عليكم ، وحلائل أبنائكم الذين من أصلابكم وأن تجمعوا بين الأختين إلا ما قد سلف ، إن الله كان غفوراً رحيماً . والمحصنات من النساء ﴾ (النساء : ٢٢ ـ ٢٤) .

ولقد يتحقق صاحبنا من أن المرأة التي اختارها وارتضته زوجاً ليست من بين قائمة المحرّمات ، لأنه هو نفسه كان قد تزوجها هي نفسها من قبل وطلّقها ثلاث طلقات . وقد هداه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » إلى أن يتزوجها مرة أخرى وقبلت هي . الإسلام يقول : لا . ﴿ فلا تحلّ له من بعدُ حتى تنكحَ زوجاً غيرَه ﴾ (البقرة : ٢٣٠) . فلا يتزوجها صاحبنا بصرف النظر عن عقله ومصلحته وهواه وشهوته .

ولقد يَضيق صاحبنا بالانتظار فيختار امرأة أخرى وترتضيه هي زوجاً بعد أن يعرف من أمرها أنها كانت إلى عهد قريب زوجاً لغيره . فيتعجل الزواج فيَقول له الإسلام لا . لا تتعجل . إن كانت مطلقة فعليك أن تتأكد أولاً من أنها غير حامل من زوجها السابق ، ثم تتأكد ثانياً من أنه انقضت على طلاقها ثلاثة أشهر وتعدّ الأيام عدّاً ﴿ والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة

قُـروء ، ولا يحـل لهن أن يكتمن مـا خلق الله في أرحـامهن ﴾ (البقـرة : ٢٢٨). فتأخذ صاحبنا الفرحة إذ أنّ من اختارها لم تكن مـطلقة وإنما توفّي عنها زوجها منـذ أربعة أشهـر ويهم بالـزواج فيقول لـه الإسلام : لا . ليس قبل عشرة أيام أُخَر . ﴿ والذين يُتَـوَفَّوْن منكم ويـذرون أزواجاً يتـربصن بأنفسهن أربعـة أشهـر وعشـراً ﴾ (البقـرة : ٢٣٤).

وينتظر صاحبنـا عشرة أيـام لا تنقص يومـاً واحداً . ثم قـد يهم بها وتهم به ، فيقـول لهما الاسـلام : ليس قبل العقـد ، لأن الزواج ليس فعلاً بل هو عقد وميثاق غليظ . ﴿ واخذن منكم ميثاقاً غليظاً ﴾ (النساء : ٢١). وقـد يُسِرُّ لصـاحبنا « عقله ومصلحتـه وهواه وشهوته » بتساؤ ل : وما الفرق ؟ إن الفرق الآن أنّ العقد لا ينعقد إلاّ برضاكما . نحن راضيان . لا . لا بدّ من أن يُشْهَـر العقـدُ ليعلم الناس أنكـما راضيان . ثم إن عليـك أن تدفـع لها مهراً ». ﴿ وآتوهنَّ أجورهنَّ بالمعروف ﴾ (النساء : ٢٥). كم ؟ . . لا يهم . إنه رمز الالتزام وليس ثمن بضاعة تشترى ثم إن العقد يلزمك أنت بالنفقة ﴿ الرجال قوامـون على النسـاء بما فضـل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم ﴾ (النساء : ٣٤) من مالك أنت ، وليس من مالها هي . ﴿ فلا تأخذوا منه شيئاً ﴾ (النساء : ٢٠) إلا إذا رضيت هي . ﴿ فـإن طبن لكم عن شيء منـه نفسـاً فكلوه هنيئـاً مريئاً ﴾ (النساء : ٤) ثم انه قد تكون بينكما شروط غير ممنوعة . مثـل ؟. مثـل أن تحتفظ هي لنفسهـا بحقّ فسـخ الـزواج . أمـا

الفروق الأخرى فستعرفها في مستقبل حياتكما الزوجية إن شاء الله .

وينعقد العقد ويفرح العروسان ويُشهِران زواجَهما بأن يدعُوَا الأهل والأصحاب إلى وليمة عامرة بكل طعام وشراب اهتديا إلى أنه يسر المدعوين « عقلاً ومصلحة وهوى وشهوة » فلا يتركهما الإسلام إلى ما اهتديا . إذ يراهما يكادان يسرفان إنفاقاً فيأمرهما بعدم التبذير . ﴿ إن المبذّرين كانوا إخوان الشياطين ﴾ (الاسراء : ٢٧)؛ أو يكادان يقتّران فينبّهها الإسلام إلى أن منع التبذير لا يَعني إباحة التقتير : ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يُسرفوا ولم يَقْتُرُوا وكان بين ذلك قَواماً ﴾ (الفرقان : ٦٧)؛ ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ (الإسراء : ٢٩). فيهتديان ويولمان . ويراجع الإسلام قائمة الطعام والشراب خشية أن يكون « العقل والمصلحة والهوى والشهوة » قد دسّت في الشراب خمراً (أو مخدّرات). ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ (المائدة : ٩٠) أو دسّت في الطعام مما حرّم على المسلمين ﴿ حُرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردِّية والنطيحة وما أكل السَّبُعُ إلا ما ذكيتم وما ذُبح على النصب ﴾ (المائدة : ٣).

١٤٨ ـ وتجري الحياة بالزوجين على قاعدة المساواة بينهما . ﴿ ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ﴾ (البقرة : ٢٢٨). والتعاون على ما فيه حفظ المودة والرحمة بينهما ﴿ ومن آياته أن خلق لكم من

أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ﴾ (الروم : ٢١) ﴿ هنّ لباس لكم وأنتم لباس لهن ﴾ (البقرة : ١٨٧)، بدون عدوان ، ﴿ وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان ﴾ (المائدة : ٢). ويترك لهما بعد ذلك أن يُدبِّرا حياتهما معاً على ما يرضيهما بدون شذوذ عما تجري به أفضل التقاليد في مجتمعهم ﴿ وعاشروهن بالمعروف ﴾ (النساء : ١٩). ويحذّر صاحبنا خاصة من نزوات « هواه وشهوته ». ﴿ فإن كرهتموهنّ فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً ﴾ (النساء : ١٩) . فإن اختلفا حتى كادا يفترقان فعلى أهلهما التدخل لإنهاء الخلف صلحاً : ﴿ وإن خفتم شقاقَ بَيْنِهما فابعثوا حَكَماً مِن أهله وحَكَماً مِن أهلها ، إن يريدا إصلاحاً يوفّق الله بينهما ، إن الله كان عليماً خبيراً ﴾ (النساء : ٣٥)؛ ﴿ وَإنْ امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراضاً فلا جناح عليهما أن يصلحا بينهما صلحاً ، والصلح خير ﴾ (النساء : ١٢٨). ويحذر الإسلام الزوجة خاصة من أن تبالغ فيما تحمّل زوجها من نفقات نزقاً أو تظاهراً بثراء غير متحقّق ، إذ ليس عليه إلا ﴿ رزقهن وكسوتهن بالمعروف ، لا تكلّف نفس إلا وسعها ﴾ (البقرة : ٢٣٣). ثم يأمرهما معاً بألاّ يصلا فيما ينفقانه إلى حد التبذير : ﴿ إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين ، وكان الشيطان لربه كفوراً ﴾ (الاسراء : ٢٧). وفي هذه الحدود ﴿ لِيُنْفِقْ ذو سعة من سعته ﴾ (الطلاق : ٧).

١٤٩ ـ فإذا لم يستطيعا بعد كل هذا أن يعيشا معاً فلا إكراه في الزواج كما أنه لا إكراه في الدين . ﴿ فإمساك بمعروف أو تسريح

بـإحسان ﴾ (البقـرة : ٢٢٩) . ويأمـر الإسلام بـالثقة في صـدق أسباب الافتراق إذا كانت الزوجة هي التي ارادته فيكـون الفراق بائناً . ولكنه يحتاط ضد نزوات هوى الرجل فيأمـر بأنّ ﴿ الـطلاق مرتان ﴾ (البقرة : ٢٢٩) فإذا اعاد إليه مرة ثالثة ﴿ فلا تحـل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره ﴾ (البقرة : ٢٣٠) . وللزوجة دائماً حق انهاء العلاقة الزوجية بالخلع ، أو إذا احتفظت بـه في العقد ، أو إذا كان استمرار الزواج يسبب لها ضـرراً ﴿ فامسكـوهن بمعروف أو سـرّحـوهن بمعـروف ، ولا تُمسكـوهُنّ ضِـراراً لتعتـدوا ﴾ (البقـرة : ٢٣١) .

١٥٠ ـ ولكن صاحبنا لا ينفصل عن زوجته لأنه لا يتبع مجـرد ما هداه إليه « عقله ومصلحته وهواه وشهوته » حينما يتعارض مع الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسـلام منظمـة للزواج وفيـما بين الـزوجين ، بـل يستمر وينجب بنـين وبنـات يتـأدبـون بآداب الإسلام التي قرنت بين الإيمان بالله وعدم الشرك بـه وبين الإحسـان بالـوالدين . ﴿ لا تعبـدون إلا الله وبـالـوالدين إحسـانـاً ﴾ (البقـرة : ٨٣) . ﴿ واعبـدوا الله ولا تشـركـوا بـه شيئـاً وبـالـوالـدين إحساناً ﴾ (النساء) ٣٦) . ﴿ قل تعالَوْا أتلُ ما حرّم ربكـم عليكم ألا تشركوا به شيئـاً وبالوالـدين إحسانـاً ﴾ (الأنعام : ١٥١) . ﴿ وقضى ربك ألّا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً ، إما يبلغن عندك الكبر أحدهُـما أو كلاهما فلا تقل لهـما أفٍّ ولا تنهرهـما وقل لهـما قولاً كـريماً . واخفض لهـما جناح الذلّ من الرحمة وقل ربِّ ارحمهما كـما ربيّاني صغيـراً ﴾ (الاسراء :

٢٣ ، ٢٤) . ولكن في حدود الايمان بالله : ﴿ ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما ﴾ (العنكبوت : ٨).

ولقد تشبّ لصاحبنا ابنة ويجيء إليه من يخطبها ، فتقبل ، ولكنه حين يتشاور مع زوجته يتفقان على إرجاء الزواج . فيقول هو حتى تكمل تعليمها ، وتقول هي : ولتبقى تساعدني في المنزل في غير أوقات الدراسة . ويتّبعان ما هداهما إليه عقلهما ومصلحتهما ، وتغيب عنهما نواميس الحياة التي يحجبها الحياء ، فيردّهما الإسلام إلى ما غاب عنهما . ﴿ ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ (النور : ٣٣) فيفهم الزوجان ما أراد الله أن ينبّه إليه . فيأذن الوالد وينعقد العقد ويبدأ تكوين أسرة جديدة طبقاً لذات الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام وحكمت حياة أسرة صاحبنا .

١٥١ ـ غير أنه ما تكاد الأسرة الجديدة تتكون حتى ينهدم ركن أسرة سابقة. فقد يجيء الخبر بوفاة والد صاحبنا ، ويحزن صاحبنا هو وأقاربه ثم يجتمعون ليروا ماذا يفعلون بما ترك المتوفىً من مال . ويكادون يقتسمونه على ما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم وأهواؤ هم ، ويدّعي كل واحد بأنه قد أبرّ المتوفىً أكثر من غيره ، أو أن المتوفىً كان يبرّه أكثر من الآخرين ، ويحتج بعضهم بأنهم أشد حاجةً إلى المال من غيرهم ، ويتساءل أحد الحاضرين عما يكون من أمر الصغير اليتيم ابن المتوفىً .

ويكـادون يتنازعـون . فلا يتـركهم الإسلام لعقـولهم ومصالحهم وأهـوائهم بل يقـول لهم : أولاً : لا يرث أحـدكم شيئاً قبـل أن يستوفي غير الـوارثين حقـوقهم . إذ لا ميراث إلا ﴿ من بعـد وصية يوصي بها أو دين ﴾ (النساء : ١٢) ثانياً : أما بعـد ذلك فـدعكم الآن من عقـولكم ومصالحكـم وأهـوائكم التي لا تتفق أبـداً ، واقتسمـوا المال المـوروث طبقاً لمـا يأتي : ﴿ يـوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين فإن كنّ نساءً فوق اثنتين فلهنّ ثلثا ما تـرك وإن كانت واحدة فلها النصف ، ولأبويه لكل واحدٍ منهما السدس مما تـرك إن كان له ولد ، فإن لم يكن لـه ولد وورثـه أبواه فـلأمه الثُلث ، فـإن كان لـه إخوة فلأمة السدس ، من بعد وصية يوصي بها أو دين ، آباؤكم وأبناؤكم ، لا تدرون أيهم أقـرب لكم نفعـاً ، فـريضة من الله ، إن الله كـان عليـماً حكيـماً ﴾ (النســاء : ١١) . ﴿ ولكم نصف مـا تـرك أزواجكم إن لم يكن لهنّ ولد ، فإن كان لهن ولد فلكم الربع مما تركْنَ ، من بعد وصية يـوصين بهـا أو دين ، ولهنّ الرُبعُ مما تركتم إن لم يكن لكم ولـد ، فإن كـان لكم ولد فلهن الثُمُن مما تركتم من بعد وصية توصون بهـا أو دين ، وإن كان رجـل يورَث كلالةً ، أو امـرأةٌ وله أخ أو أخت فلكـلّ واحد منهـا السُدس ، فـإن كانـوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث ، من بعد وصية يـوصي بها أَوْ ديـن غـير مُضـارٍ ، وصيـة مـن الله ، والله عليـم حـليـم ﴾ (الـنســاء : ١٢) . ﴿ يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالـة ، إن امروء هلك ليس لـه ولـد وله أخت فلها نصف ما ترك ، وهـو يرثهـا إن لم يكن لها ولـد ، فإن كـانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ، وإن كانوا إخوةً رجالاً ونساءً فللذَّكـر مثل حظ الأنثيـين ، يبين الله لكم أن تضلوا ، والله بكـل شيء عليم ﴾ (النسـاء :

١٧٦) فيأخذ كل صاحب حق حقه . ويمر ذلك الحدث بسلام دون أن يكون سبباً في الخُلْف أو الفُرقة أو النِّزاع بين الأقرباء . فحتى الذين لا يصيبون من مال المتوفَّى شيئاً لا يتَّهمون من يُصيبون منه بأنْ قد ظلموهم . ذلك لأن تلك شرائع الإسلام لا يضعها أحدٌ منهم طبقاً لما يهديه إليه « عقله ومصلحته وهواه » ولا يفرضها على غيره . ولو يتركون لعقولهم ومصالحهم وأهوائهم يتهم بعضُهم بعضاً . ولو يستبدلون بهذا النظام نظاماً موضوعاً يضعه الأقوى ويفرضه على الآخرين ، قد يبدِّلون فيه من حين إلى حين تبعاً لتقلّب مصالحهم وأهوائهم وقوتهم .

١٥٢ ـ ثم إن الأقرباء الذين لا يصيبون من التركة ميراثاً لا يحرمون منها إن كانوا محتاجين ، لا هم ولا أولئك الذين لا يخفى عليهم ما راب في ثروة صاحبنا من بعد الميراث بحكم الجيرة . فصاحبنا مسلم وقد أُمِرَ بما أمر به المسلمون . ﴿ واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجُنُب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم ، إن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً . الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ويكتمون ما آتاهم الله من فضله واعتدنا للكافرين عذاباً مهيناً ﴾ (النساء : ٣٦ ، ٣٧) . ذلك لأنّ في مال المسلم القادر حقاً لمن حُرم منه وسأله ، حتى لو لم يكن من ذوي القربى ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴾ (الذاريات : ١٩) . على أيّ حال فإن ذوي القربى الذين لا يصيبون شيئاً من التركة ميراثاً

ويحضرون قسمتها فيما بين الورثة يصيبون منها ما يرضيهم قلّ أو كثر ، نفاذاً للشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام . ﴿ للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قلّ منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً . وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكينُ فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً ﴾ (النساء : ٧ ، ٨) .

١٥٣ ـ ويخرج كل هذا من نصيب صاحبنا . أما نصيب أخيه القاصر اليتيم الذي وضع تحت وصايته فقد حرمت عليه الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام المساس به قلّ أو كثر . بل عليه أن يديره لحساب صاحبه أحسن ما تكون الإدارة وأن يرده إليه حينما يبلغ الرشد كاملاً غير منقوص . ﴿ ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشدَّه ، وأوفوا بالعهد ، إنّ العهد كان مسؤولاً ﴾ (الإسراء : ٣٤)، بعد أن يقدم إليه حساباً عن كيف تسلّم المال ، وكيف أداره وكيف تطور زيادة أو نقصاً بين يديه وما إذا كان قد اقتطع منه اجر إدارة أم لا . ذلك لأن شرائع وقواعد وآداب الإسلام لا تكافىء مدير مال اليتيم بأجر إلا أن يكون فقيراً . ﴿ وابتلوا اليتامى حتى إذا بَلغوا النكاح فإن آنستم منهم رُشْداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا ، ومن كان غنياً فليستعفف ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف ، فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهِدوا عليهم ،وكفى بالله حسيباً ﴾(النساء : ٦) .

١٥٤ ـ ذلك ما يكون من أمر صاحبنا في علاقاته بزوجه

وبنيه وأقاربه وما يتداول فيما بينهم من مال ، مهراً أو ميراثاً أو وصية أو احساناً ، أي علاقاته بأفراد أسرته والأقربين منه قرابة عصب أو قرابة رحم أو قرابة جيرة .

أمّا العلاقة مع الآخرين ، مع الناس ، فهي علاقة عقود (اتفاقات إرادية بين الراشدين بدون إكراه أو غش) . ما هو محل أو موضوع أو مضمون تلك العقود ؟ يختلف الأمر في الزمان والمكان ، فلا نستطيع أن نتابع علاقات صاحبنا مع غيره إلاّ أن نعرف في أيّ مجتمع يعيش وفي أيّ زمان كان مجتمعه . ولما كانت الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام غير مقصورة على مجتمع معين أو زمان معين فإنها لم تأت مفصلة الأحكام ، ولكنها ـ مع ذلك ـ لم تترك الناس لما تهديهم إليه عقولهم ومصالحهم واهواؤ هم وشهواتهم ، بل فرضت قواعد من النظام العام يكون على صاحبنا أن يلتزمها أيّان كان .

فمصدر الرِّزق هو الطبيعة : الأرض والسماء والبحار والأنهار والأنعام . . . الخ ﴿ هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ﴾(البقرة : ٢٩) . ﴿ ألم تَرَوْا أنّ الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض ﴾(لقمان : ٢٠). ﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ﴾(البقرة : ١٦٨) . ﴿ ولقد مكّناكم في الأرض وجعلنا لكم فيها معايش ﴾ (الأعراف : ١٠) . . . الخ .

أما سبب الرزق فهو وحده العمل . ﴿ وأنْ ليس للإنسان إلاّ ما سعى ﴾ (النجم : ٣٩) ﴿ وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله

والمؤمنون ﴾ (التوبة : ١٠٥) . ولقد حرم الإسلام ثلاثة أنواع من الكسب تأتي جميعاً بدون أن يخالطها عمل . الأول الرّبا: ﴿ أحلّ الله البيع وحرم الربا﴾ (البقرة: ٢٧٥). والثاني المقامرة . ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴾ (المائدة : ٩٠) والثالث المال غير المستحق بصرف النظر عن سبب عدم استحقاقه . ﴿ ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ﴾ (البقرة : ١٨٨) . أما الميراث فهو فائض تراكم عمل المتوفى بعد وفاته يؤول إلى من كان يعلم أنه آيل اليهم فكان ـ على وجه ـ يعمل لهم .

على صاحبنا بعد ذلك أن يرتزق بعمله ما يشاء . عمله الحالي، أو الناتج المتراكم من عمله السابق ، وأن يتملكه . ولما لم يكن صاحبنا ولا غيره بقادر على أن ينتج وحده كل ما يحتاج إلى استهلاكه ، فإنه يتبادل الخدمات والمنتجات مع غيره من العاملين والمنتجين . وكل تبادل عقد . وكل وعد بالتبادل عقد . وكل تبرع عقد . وكل فسخ للعقد هو عقد . وكل وفاء بعقد هو عقد . وهكذا يكتشف صاحبنا أن حياته كلها بكل ما فيها من علاقات مع الآخرين هي سلسلة لا نهائية من العقود المتجددة أبداً وأنها ليست إلا حلقة من سلسلة العلاقات الاجتماعية التي تشد الناس بعضهم إلى بعض حتى تحيلهم مجتمعاً بعد أن كانوا أفراداً ، وتقيد ـ في الوقت ذاته ـ بعضهم لحساب بعض ، فتحيل علاقاتهم نظاماً بعد أن كانت أهواء . وتجعل حياة كل واحد

منهم متوقفة على حياة الآخرين ، فتحول دون « الفردية » التي تريد أن تخلي بين الفرد وبين ما يهديه إليه « عقله ومصلحته وأهواؤ ه ونزواته ».

يتذكر صاحبنا كلّ هذا كلّما قضم لقمة من خبز حصل عليه وفاء بعقد؛ من تاجر أعد له مكاناً للبيع وفاء بعقد؛ حمله إليه حامل وفاء بعقد، بعد ان خبزه خباز وفاء بعقد؛ وعجنه عجان وفاء بعقد؛ وطحنه طحّان وفاءً بعقد؛ في مطحنة يعمل فيها كل عامل وفاء بعقد، ويديرها مدير وفاء بعقد، ويحصّل أجور الطحن فيها صرّاف بعقد، ويحمل الحب اليها ناقلٌ وفاءً بعقد، تسلمه ممن حصده وفاء بعقد، بعد أن كان رواه راوٍ وفاء بعقد، وزرعه زارع وفاء بعقد، وحرسه حارس وفاء بعقد، في أرض استغلها وفاء بعقد، ليحصل من وراء ذلك على مال يُوفّى منه عقد شراء لقمة من خبز يقضمها. وما كان للأول أو للأخير أن يقضم لقمة من خبز حين يجوع، أو يشرب شربة ماء حين يعطش، أو يلبس، أو يسكن، أو يطبب أو يداوي، أو يعلِّم أو يتعلَّم، أو يخترع أو يصنع، أو يستهلك، أو حتى ينام آمنا، لو لم يكن مئات الألوف من الناس الذين لا يعرفهم كافة قد أوفوا بعقود قد عقدوها. فتكتفي الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الاسلام بأن تأمر بالمحافظة على سلامة هذه السلسلة اللانهائية من العلاقات الاجتماعية التي تنظم الافراد فتحيلهم مجتمعا منظماً فتأمر المؤمنين جميعا أمراً: ﴿يأأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ (المائدة:

١). وتزيد فتأمر بما يَحُول دون إعاقة الـوفاء من نسيـان أو مماطلة أو جشع فتأمر بالكتـابة في الـديون المؤجلة: ﴿إذا تـداينتم بدَيْن الى أجل مسمًّى فاكتبوه﴾ (البقرة: ٢٨٢). وتـأمر بـالرهن الحيـازي في المنقول لضمان الوفاء في حالة غيـاب المدين: ﴿وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهانٌ مقبوضة﴾ (البقرة: ٢٨٣) وتأمر بأن يكون البيع مشهودا: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم﴾ (البقرة: ٢٨٢).

١٥٥ ـ نكتفي بمـا تقدم مثـلا من حياة مسلم، تجـري هادئـة بدون أن يتعرض خلالها للعقوبات الجزائية. ولو شئنا لتتبعنا حتى يقضي توجهه مجموعة كثيفة من الشرائـع والقواعـد والآداب التي جاء بها الإسلام. ولكن هذا يطول. ولقد رأينـا كيف أن كل مـا ضَرَبْناه مثلاً من الشرائع والقواعد والآداب التي جاء بها الإسلام قـد جاءت في صيـغ آمرة أو نـاهية أو مكملة. نعني بـالمكملة مـا تنظم أمراً إذا وقع بإرادة صاحبه، ولكنها تترك أمر وقوعه أو عدم وقوعه لاختيار المسلمين. كما رأينا أن كل تلك الشرائع والقواعـد والآداب واردة على علاقة اجتماعية، ثنائيـة أو جماعيـة، وبالتـالي فإن أمر التزامها أو إهدارها ليس متروكا لاختيـار أحد أطـرافها، فـرداً كان أو جمـاعة عـلى مـا تـهـديهم إليـه «عقـولهم ومصـالحهم وأهواؤ هم ونزعـاتهم». كلا. ان يلتـزموهـا يستوفهم شـركاؤ هم فيها ما تعلق لهم بها من مصالح؛ وإن يهدروها يردّهم شركاؤ هم فيهـا إلى التزامهـا ولو قتـالاً. فتنبثق «السلطة العـامـة» كضـرورة اجتماعية لحراسة النـظام وفرض نفـاذ قواعـده ولو بـالإكراه. من

هنا نعرف أن التكليف الصريح بإقامة سلطة عامة تزيّد غير بليغ ما دام الأمر قد جاء بأسبابها الموضوعية.

اما كيف تقوم هذه السلطة العامة، فيتوقف جوابه على ماهية كل مجتمع وظروف الناس فيه المختلفة مكاناً، المتطورة زماناً . فيكتفي الاسلام بما هو صالح للمحافظة على قاعدة المساواة بين الناس في أي مجتمع، في أي مكان، وفي أي زمان: الشورى: ﴿ وأمرهم شورى بينهم ﴾ (الشورى : ٣٨) . والعدل : ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ (النساء : ٥٨) . وكلاهما « نظام » . لهذا جاء التكليف به خطاباً للجماعة .

فالشُّورى نظام إجرائي لاتخاذ متعدّدين متساويين قرارات موحَّدة. فهي غير مقصورة على تبادل العلم بمشكلة مشتركة، ولا على تبادل المعرفة بحلولها المحتملة وأساليب تحقيقها، ولكن هي في النهاية تعيين القرار الذي يرى كل مشارك أنه الحل الصحيح للمشكلة المعروضة وذلك «بالاشارة» به على الآخرين. والأمر بالشورى قطعي الدلالة على تحريم الاستبداد من ناحية، ووجوب الشورى من ناحية أخرى، في كل أمر، أيا كان مضمونه؛ يخص جماعة، ايا كان عددهم . فيصبح إسناده إليهم فهو «امرهم» جميعا وليس أمر أحدٍ غيرهم. أما القرار الذي تسفر عنه الشورى فهو ملزم لكافة الشركاء في الأمر، للأسباب التي تحدثنا عنها من قبل (فقرة ٧٧). فإن كان القرار مما لا ينهض به كل أصحابه، دخل اختيار من يتولى القيام على تنفيذه في نطاق

الشورى، فإن اختاروه، ثم قبل، أصبح وليّ ذاك الأمر تفويضاً من أصحابه ملزماً بقرارهم وذلك من ناحيتين: الأولى، أن مصدر شرعية ولايته تفويض محدد المضمون بالقرار ذاته، فإن خالفه فَقَدَ شرعية الولاية. الثانية، ان مخالفته ما أسفرت عنه الشورى رجوع الى الاستبداد المحرّم أصلا. فإن التزم حدود التفويض، وما دام ملتزما، وجبت طاعته: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩). إذن هي طاعة الجماعة، وإلا كان للجماعة أن تخلعه. أما كيف؟ ومتى؟ وأين؟ ولماذا يتشاورون؟ فمتروك لهم، يلتمسون أصلح أسبابه في زمانهم ومكانهم مع جواز التفويض السابق والإجازة اللاحقة، وفي هذا يكون أمرهم شورى بينهم أيضا. إن الالتفات الى جواز التفويض السابق والاجازة اللاحقة يسهّل فهم كيف كانت الشورى تتم على درجتين أو أكثر في الأمور المشتركة بين التجمعات القبلية إلى أن تصل إلى متحدث باسم القبيلة، وكيف كانت تتم بين عدد محدود في مرحلتها الأخيرة وكيف كانت الثقة في القائد، والمبادرة إلى تنفيذ رأيه تفويضاً سابقاً أو إجازةً لاحقة.

والعدل نظام إجرائي لبيان وجه الحقّ بين المختلفين فيه طبقا للقواعد المنظّمة لعلاقات الناس قبل الاختلاف وذلك بما يسمى الحكم (القضاء)، ثم تنفيذ الأثر الذي ترتّبه تلك القواعد في محلّه ولو بالإكراه.

وبدهي أن كل هذا، شورى وعدلا، يجري ويدور في الحياة الدنيا. فالناس لا يتشاورون إلا في أمور الحياة. والناس لا يحكمون بين الناس إلا في الحياة. فكلاهما، الشورى والعدل، نظامٌ للحياة الدنيا. ثم إنهما محددان بقواعد النظام العام الإسلامي، فإن اختلف الناس فيما إذا كانا، شكلاً أو موضوعا - يتفقان أم لا يتفقان - وقواعد النظام العام الإسلامي، كان فرضاً عليهم أجمعين أن يرجعوا إلى تلك القواعد في القرآن فثمة حكم الله: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ (الشورى: ١٠) والناس لا يختلفون في شيء إلا في الحياة الدنيا.

فما الذي يمكن أن يقال دفاعاً عن شيخ العِلمانية؟

على أي حال، وبغير حاجة إلى مزيد من الحديث عن الشيخ علي عبدالرازق، ومن أجل الإجهاز على مماحكات الذين يتقنون صياغة قوالب فكرية جادة، أو تبدو جادة، في البحث عن حلول صحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية، ويوهمون الشعب العربي بالثقة في إمكان تحقيق مستقبل أفضل بدون حاجة إلى الإسلام، سنثبت فيما يلي أن تلك الحلول الصحيحة لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية ممكنة التحقق، ولكنها إذ تقترن بمناهضة الإسلام تصبح مستحيلة، وبالتالي، ان مناهضة الإسلام فكراً باسم مستقبل عربي أفضل، هي في واقع الأمر مناهضة للمستقبل العربي الأفضل عملاً.

التقدم والعلم

١٥٦ ـ وراء كل ما تقدم من حوار أو جدل حقيقة غير منكورة هي أن الشعوب والأمم المتعاصرة زماناً في هذا العالم لا تستوي تقدّما، حتى كاد يستقر أنّ البشر في هذا العصر ينتمون الى عالمين بينهما فجوة فارقة ما تزال تتسع بمرور السنين، عالم المتقدمين وعالم المتخلفين. أما عالم المتقدّمين فتنتمي اليه شعوب وأمم أوروبا وأمريكا الشمالية، واليابان من أقصى الشرق. وأما عالم المتخلفين فتنتمي إليه بقية شعوب الأرض وأممها ومن بينها أمتنا العربية. ولكن ما هو التقدم؟

إنه تطور يغادر به مجتمعٌ معينٌ واقعاً قاصراً عن إشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية إلى مستقبل أفضل. مستقبل أكثر مقدرة على إشباع تلك الحاجات. ولما كانت تلك الحاجات متجددة أبدا، فإنّ التقدم هو انتقال من أفضل إلى أفضل إلى ما لا نهاية نعرفها. وإن إدراك هذا لعلى أكبر قدرٍ من الأهمية. ذلك لأنّ من بيننا نفراً يتخذون من الواقع المتقدم المعاصر في بعض المجتمعات «هدفا» يريدون أن يتقدموا إليه ليصبحوا متقدّمين. وهو عبث. إذ أن هذا الواقع المتقدم، لن يلبث، حين يدركون مثله، أن يكون قد تطور متقدما عما يدركون... وهكذا في سباق عابث وخاسر معا. مهما تكن حرارة، أو حُمى، الرغبة في التقدم فإن كل مجتمع سيتقدم من واقعه ولا يستطيع إلا أن يتقدم من واقعه. والواقع المشهود أن المجتمعات مختلفة واقعا، فمن العبث

الخاسر القفز بهلوانياً ـ لا ندري كيف ـ فوق الواقع الاجتماعي لمجرد الرغبة في اللحاق بركب المتقدمين. . . المتقدم أبدا. ثم ان المستقبل الأفضل لكل مجتمع هو ما يكون تطوراً ناميا لواقعه، وليس ـ بالضرورة ـ ما هو أفضل بالنسبة إلى مجتمع آخر، لاختلاف مضامين الحاجات المادية والفكرية والروحية، أو تمايزها، من مجتمع إلى مجتمع. نقول «ليس بالضرورة» لأن وحدة التكوين البشري في كل المجتمعات هي الإنسان، وللناس كافة حاجات متشابهة مما يحفظ سلامة وجودهم المادي والعقلي والروحي. هذا بالاضافة إلى أن العزلة المادية والفكرية والروحية بين الشعوب والأمم كادت تذوي أو تذوب فأصبح كل منها أكثر تأثيرا وتأثرا بغيره فتقاربت إلى حد ما معايير المفاضلة بين الواقع والمستقبل.

وهكذا لم يعد التقدم تطوراً نحو غاية معيّنة المضمون بعيداً عن الواقع الاجتماعي. بل عاد ليكون منهجاً للتطور من أي واقع إلى أي مستقبل أفضل يسمونه المنهج العلمي. وتقدم تجربة التطور في أوروبا، منذ القرن السابع عشر دليلا مبهرا على مدى فاعلية المنهج العلمي في نقل مجموعة كثيفة من البشر من واقع اجتماعي بالغ الانحطاط والتخلف، بالمقارنة بالشعوب والأمم التي كانت معاصرة لهم، إلى واقع اجتماعي بالغ الرقي والتقدم بالمقارنة بالشعوب والأمم المعاصرة لهم، في مجال كان مشتركاً، وما يزال مشتركا، هو مجال « الطبيعة » . . .

ولنضرب مثلاً :

١٥٧ ـ في **٢٢** كانون الثاني/ يناير **١٥٤٥** بدأ انتشار مرض الطاعون في مدينة جنيف بسويسرا فاعتبرته السلطة هناك نتيجة مؤامرة يقودها ساحر اسمه «لانتيل» واعوانه، بأوامر صادرة إليه من قائده الأعلى «الشيطان». فقبض على الرجل وسُحِل في الشوارع قبل أن تحرق جثته علنا، بدون محاكمة. وقبض على نحو أربعين من أعوانه وقدموا إلى «المحاكمة» وقضي بإعدامهم حرقا. فلما استفحل الداء وأصبح المرض وباء، حتى بعد إعدام السحرة المتهمين، لم يستطع أوروبي في جنيف أو غير جنيف أن يشك ـ مجرد شك كمقدمة للمعرفة ـ في أن السحر هو سبب الوباء، فلم يخطر على بال آحد أن قد يكون للمرض سبب آخر سواء صح الخاطر أو لم يصحّ. ولم يفهموا من استمرار الوباء بالرغم من إعدام قائد المؤامرة وأعوانه إلا أن ثمة سحرة متآمرين لم تصل إليهم يد السلطة. فاقتحم «الشعب» بيوت كل الذين أشارت اليهم شبهات أو اتهمتهم شائعات: نهبوا البيوت أولا، ثم حرقوها، ثم حرقوا المشتبه بهم. أما خارج جنيف فقد اعدم السويسريون كل وافد إلى مدنهم من جنيف خوفاً من أن يكون ساحراً متآمرا هاربا . . .

أما الآن، فإنهم ينتقون بذور الأجنة ويزرعونها في الأرحام، وتلد النساء منهم بدون ألم، ويحفظون لأطفالهم حياتهم حتى يشبوا حفظا معجزا فلا يموت من كل ألف طفل منهم أكثر من

سبعة، بينما يتعرض الشعب العربي، المعاصر، لعملية وأد جماعي عند المنبع البشري، فيموت من كل الف طفل عربي ٢٠٠ في اليمن الشمالية، و١٥٠ في الصومال، و١٤٠ في اليمن الجنوبية، و١٣٠ في عمان، و١٢٠ في مصر، و١٢٠ في السودان، و١١٠ في الجزائر، و١١٠ في السعودية، و١٠٠ في ليبيا، و١٠٠ في تونس، و٨٠ في العراق، و٧٠ في الأردن، و٦٠ في سوريا، و٥٠ في الامارات المتحدة، و٤٠ في لبنان، و٣٣ في الكويت، أي بمتوسط يزيد على ١٠٠ طفل من كل ألف (هيئة الأمم المتحدة ـ البنك الدولي ـ ١٩٨٠). وانهم ليعرفون لكل داء دواء أو يكادون، ثم انقلبوا «يرممون» الأجسام المتهالكة، ويستبدلون الأجزاء الهالكة، ويزرعون القلوب، ويمدون الأبصار فيرون النمل وهو على بعد آلاف الامتار، ويمدون السمع فيسمعون دبيبه في أي قطر من الاقطار، ويمدون اللمس حتى يلمسوا الأقمار، ويمدون خطاهم فيعبرون البحار والقارات في دقائق أو ساعات، وينتقلون ما بين الأرض والسماوات. وحين ضاقت عقولهم بما يعلمون أضافوا بالعلم إلى عقولهم عقولاً صناعية. . . الخ. لقد سخروا الطبيعة تسخيرا. وما ضربنا من أمرهم إلا المثل الذي افادوا به انفسهم وافادوا به البشرية معهم. ولم نضرب لهم مثلا شابا منهم يقتل في ثوان ٨٥٠٠٠، ويشوه مئات الألوف من الرجال والنساء والشيوخ والأطفال الآمنين، وهو آمن. فهذه نهاية محتومة لبداية مسيرتهم في القرن السابع عشر وليست نتيجة خاتمة للتقدم العلمي. . .

ذلك لأنه لا يهم الراغبين حقاً، الجادين صدقا، في تغيير الواقع العربي وتطوره على طريق التقدم الى مستقبل أفضل، من أين بدأ الأوروبيون وإلى أين انتهوا، بل يهمهم ويكفيهم أن يعرفوا «كيف» استطاع بالغو التخلف تغيير واقعهم وتطويره فأصبحوا بالغي التقدم في نحو ثلاثة قرون أو أقل. بالغو التخلف عنّا في البداية، وبالغو التقدم عنا الآن، وقد كنّا.وَهُمْ، دائماً متعاصرين.

١٥٨ ـ كيف؟ . . . يقولون: بالعلم. ولكن ما هو العلم؟ إن أفضل جواب عرفناه هو ما قاله الباقلاّني (القاضي ابو بكر محمد ابن الطيب المتوفى عام ١٠١٣م) . قال: «العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به» فنعرف منه أن العلم حصيلة «معرفة» ظاهرة أو شيء «على ما هو به» بدون إضافة أو نقص أو تزييف. يعني هذا أن للأشياء والظواهر وجوداً موضوعياً سابقاً على معرفتها، وغير متوقف عليها، وقابلا للمعرفة، وترد هذه الحقيقة في الأدب الأوروبي تحت عنوان «المادية» بمدلولها الفلسفي، وليس بمدلولها الفيزيائي. وهي أولى قواعد البحث العلمي التي قام عليها صرح التقدم في اوروبا ولم يزل، ثم يرد سؤال: هل الأشياء والظواهر «على ما هي به» قابلة للتطوير؟ إنه سؤال لا تخفى خطورته، إذ لو لم تكن قابلة للتطوير فإن أي حديث عن تطويرها لا بدّ من أن ينقطع. حيث التطوير هو تغيير الواقع إلى ما يريده الإنسان. وهو محال إلا إذا كانت حركة الأشياء والظواهر

منضبطة بقوانين حتمية (إذا حدث كذا. . . حدث كذا). ذلك لأن ما نريد أن نغيّر الواقع إليه (نطوّره) لن يتحقق إلا في المستقبل، بعد الواقع ولو بلحظة من الزمان، لا بد منها لتتحول الفكرة في رؤوسنا إلى كلمة على ألسنتنا أو ما هو دون هذا زمانا. وتسمّى في الأدب الأوروبي الحتمية أو الضرورة، وتعتبر شرطاً أولياً لنفاذ إرادة الإنسان في الأشياء والظواهر أو «الحرية». فالذين يعرفون قوانين الأشياء والظواهر ويحترمون حتميتها هم وحدهم الذين إذا أرادوا فعلوا أما الذين لا يعرفونها، أو لا يحترمون حتميتها، فيبذلون جهوداً عشوائية لتغيير واقعهم أو يستسلمون للفشل. يقول الامام محمد عبده: «إن لله في الأمم والأكوان سنناً لا تتبدل. والسنن الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس، ويعبر عنها قوم بالقوانين. ما لنا ولاختلاف العبارات؟. . الذي ينادي به الكتاب أن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة في هذا الاجتماع أن ينظر في أصول هذا النظام حتى يردّ إليها اعماله ويبني عليها مسيرته، وما يأخذ به نفسه. فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه» (الأعمال الكاملة. تحقيق الدكتور محمد عمارة ـ الجزء الثالث).

كيف تمكن معرفة تلك القوانين أو السنن. يقال في الادب الاوروبي بملاحظة مفرد الشيء أو الظاهرة ورصد حركته وما يؤثر فيها ويتأثر بها، واعادة التجربة في ظروف متغيرة حتى استخلاص

القاعدة التي تطّرد عليها حركته «فيفترض» ان هذه القاعدة هي قانونه النوعي العام، ثم يعاد إختبار صحة هذا الفرض على مفردات من ذات النوع في ظروف اخرى، فإن صدقت القاعدة اصبحت قانونا، تعوّل إرادة الانسان على حتميته، ويعمل على تحقيق ما يريد بتغيير شرط نفاذ القانون «اذا. . . » ليتغير الواقع على الوجه الذي اراده (هذه خلاصة بالغة التركيز). وفي التراث الإسلامي تسمى هذه العملية، عملية اكتشاف السنن، «الاستقراء والتجربة». يقول الإمام محمد عبده: «هو ملاحظة الأثر في الجزئيات المتعددة في الأحوال المختلفة والأزمان والأمكنة المتباينة، فإن هذا يحصل اليقين بثبوت الحكم الكلي» (المرجع السابق ٢).

هنا، حيث يقف الانسان المريد في مواجهة الطبيعة التي اكتشف قوانين حركتها، تفترق المذاهب الأوروبية في الجواب عن السؤال: أيهما يلعب الدور الأساسي في تحديد ما يحققه الإنسان من تغيير في واقعه. فمنهم من يرجّح الطرف المادي (المادية)، ومنهم من يُرجّح الطرف الفكري (المثالية)، متأثرين في ذلك بافتراقهم «البيزنطي» في الجواب عن السؤال الأول: ايهما وجد أولاً المادة أم الفكر؟ ولكن التقدم العلمي لا يتوقف عند هذا الجدل الفلسفي، بل يتقدم على اساس الثقة في عقل الانسان ومقدرته على أن يلائم بين ظروفه المادية وبين إرادته. فهو قائد عملية التطور لا ريب بدون إخلال بقوانين أو سنن الطبيعة بل بتسخيرها. فلا انضباط حركة الأشياء والظواهر بقوانين أو سنن

حتمية تجبره على فعل ما لا يريد، ولا هي تمنعه من أن يفعل ما يريد، وإنما هي تعلق نجاحه في تحقيق ما يريد على ما يعمل مستخدماً لحتميتها في تحقيق ما اختاره. يقول الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن أبي بكر (١٠٨٦ ـ ١١٥٣م) «إن الله تعالى أجرى سننه بأن يحقق عُقَيْب القدرة الحادثة أو تحتها أو معها الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له» وترد هذه العلاقة بين حتمية السنن التي لا تتبدل وبين حرية الإنسان في الفعل، في كتب التراث تحت عنوان «القضاء والقدر». وفيها قال الإمام علي بن أبي طالب في «نهج البلاغة»: «إن قضاء الله في الفعل الإنساني ليس لازماً وقدره ليس حاتماً». وعلق الإمام محمد عبده قائلا: «القضاء علم الله السابق بحصول الأشياء على احوالها في أوضاعها، والقدر إيجاده لها عند وجود أسبابها، ولا شيء منها ايضطرّ العبد لفعل من أفعاله» (المرجع السابق ٢).

١٥٩ ـ من هذه القاعدة الاخيرة بدأ عصر النهضة الأوروبي بالتمرّدعلى «الجبرية» التي كانت تفرضها المؤسسة الكنسية على الناس، ولهذا يقرن المؤرخون بين بداية عصر النهضة وبين الكشوف الرياضية والفيزيائية التي قام بها إسحق نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧). ولم تكن فكرة «القانون الطبيعي» إلا تجريدا ميتافيزيقيا لإضفاء القداسة على البحث العلمي عن «قوانين الطبيعة» الذي أصبح عبادة الأوروبيين منذ القرن السابع عشر، وفي معابده من المعاهد والمعامل عرفوا «كيف» يسخرون الطبيعة تسخيرا.

ولقد تعمدنا أن نشرك بعض الأئمة المسلمين في الحديث عن منهج البحث العلمي لنلفت من يريد أن يلتفت من العلمانيين إلى ما ينبغي أن يعرضه على أقدم العلوم وأرسخها قَدَماً: علم المنطق وقوانينه الحتمية. فقد يرى، حينئذ، أن أولئك الأئمة المسلمين ما كانوا ليقولوا ما قالوا بأسلوبهم في التعبير، لو أن الإسلام يكرهه لهم، ولا نقول يحرمه، كما لم يكره لابن سينا (٩٨٠ ـ ١٠٣٧) أن يبحث فيكتشف فيقول إن للأمراض عللاً عضوية تداوى بالجراحة والعقاقير قبل محنة مدينة جنيف بأكثر من ستة قرون.

١٦٠ ـ والواقع من أمر الاسلام كما هو ـ بصرف النظر عن المذاهب الموضوعة والآراء المصنوعة ـ انه لا يكره للمسلمين أن ينتهجوا البحث العلمي إلى المعرفة وأن يتوسلوا المعرفة إلى العلم، وأن يستخدموا العلم في تسخير الطبيعة لما يريدون، بل هو يحرّضهم عليه، ويهديهم إليه بآيات صريحة في القرآن. والقرآن ليس كتاب علم من علوم التاريخ أو الفلك أو الرياضة أو الفيزياء أو الطب... الخ، كما يحاول أن يزعم الذين اشتدت عليهم حمى منافسة الأوروبيين. ولكنه كتاب هداية الناس الى كل ما يصلح لحياتهم ويصبحون به صالحين. ﴿ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين﴾ (البقرة: ٢). ﴿طس، تلك آيات القرآن وكتاب مبين. هدىً وبشرى للمؤمنين﴾ (النمل: ١، ٢). ﴿الم. تلك آيات الكتاب الحكيم. هدى ورحمة للمحسنين﴾ (لقمان: ١ ـ ٣).

ومن بين ما يهديهم إليه العلم ويرس لهم من أجل ذلك منهاج البحث العلمي وأركانه كما ذكرنا من قبل.

١٦١ ـ إن جانبا كبيرا من آيات القرآن يكاد يكون مقصورا على تعليم الناس، بصيغ شتّى، أن الكون ومفرداته ذو وجود موضوعي مستقلّ عن معرفتهم وقابل للمعرفة بالحواس والعقل ويدعوهم إلى معرفته. ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة، وتصريف الرياح والسّحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ (البقرة: ١٦٤). ﴿وفي الأرض آيات للموقنين. وفي أنفسكم﴾ (الذاريات: ٢٠، ٢١). ﴿سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم﴾ (فصلت: ٥٣). ﴿كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (البقرة: ٢٤٢).

ثم يعلم الناس أن حركة هذا الكون منضبطة بسنن لا تتبدل: ﴿قد خلت من قبلكم سُننٌ فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين﴾ (آل عمران: ١٣٧). ﴿سُنة من قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجدُ لسنّتنا تحويلاً﴾ (الإسراء: ٧٧). ﴿فلن تجدَ لسنّة الله تبديلاً، ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾ (فاطر: ٤٣)؛ وهو يأخذ من هذا دليلا على وحدانية خالق النظام الكوني فيقول: ﴿لو كان فيهما آلهة إلاّ الله لفسدتا﴾ (الأنبياء: ٢٢).

وهو يعرض العلاقة بين حتمية السنن وحرية الإرادة

الانسانية. فمن آثار الحتمية: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ (الصافات: ٩٦). ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين. لمن شاء منكم أن يستقيم. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (التكوير ٢٧، ٢٨، ٢٩). ﴿إنّ هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً. وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾ (الإنسان: ٢٩، ٣٠). ﴿ولو شاء ربك لآمن مَنْ في الأرض كلهم جميعاً﴾ (يونس ٩٩). ﴿ختم الله على قلوبهم﴾ (البقرة: ٧).. الخ. ومن اثار حرية الإرادة الانسانية: ﴿وقل الحق من ربكم، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ (الكهف: ٢٩). ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج، نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً. إنّا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾ (الإنسان: ٢، ٣). ﴿من كان يريد حرث الآخرة نَزِدْ له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها﴾ (الشورى: ٢٠). ثم إن حسن الفعل أو سوءه يتوقف على مدى اتفاقه أو اختلافه وسنن الله. فما جاء حسناً (نجح) فالفضل فيه لله خالق السنن التي يتوقف نجاح الفعل على احترام حتميتها. أما إذا جاء سيئاً (فشل) فيرجع فشله إلى خطأ الانسان في معرفة تلك السنن واحترام حتميتها. ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ (النساء: ٧٩). لهذا ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ (فاطر: ٢٨).

وهكذا يعلمنا القرآن كيف نفهم حرية الإرادة الانسانية في نطاق حتمية السنن أو القوانين أو فهم الحرية في نطاق الضرورة كما يقول المحدثون.

أما في نطاق التأثير المتبادل بين الإنسان والطبيعة المادية، فإن الانسان هو الفاعل الصانع المغيّر (المطوِّر) ، وليست الطبيعة إلا موضوع فعله. ويستعمل القرآن تعبير السخرة للدلالة على هذه العلاقة. ﴿ألم تر أن الله سخّر لكم ما في الأرض والفلك تجري في البحر بأمره﴾ (الحج: ٦٥). ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً﴾ (الملك: ١٥). ﴿وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره، وسخر لكم الأنهار﴾ (ابراهيم: ٣٢). ﴿وسخر لكم الشمس والقمر دائبين، وسخر لكم الليل والنهار﴾ (إبراهيم: ٣٣). ﴿وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعا﴾ (الجاثية: ١٣)... الخ.

وأخيراً ، ﴿ كل امرىء بما كسب رهين ﴾ (الطور : ٢١). ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ (البقرة : ٢٨٦). ﴿ ولا تُجزَون إلا ما كنتم تعملون ﴾، ﴿ يس : ٥٤)، وعلى الذين يتوقعون أن يغيّر الله الواقع العربي بدون أن يغيروه هم بالعلم والارادة والعمل أن يكفوا عن أوهامهم فقد سبقت كلمات الله : ﴿ إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ (الرعد : ١١).

١٦٢ ـ هذا هو الإسلام كما هو . لماذا فشل المسلمون ـ إذن ـ في مواصلة تقدمهم الاجتماعي ؟ نصحح السؤال أولاً لأن صيغته مضلّلة . إذ أن الحديث عن الفشل يبدو حديثاً مجرداً عن ظروفه التاريخية . فإلى نهاية القرن السادس عشر كانت

المجتمعات التي دخلها الإسلام أكثر تقدماً من أي مجتمع آخر ؛ أو على الأقل لم تكن متخلفة عن غيرها من المجتمعات المعاصرة . فقبل ذلك التاريخ ـ مثلاً ـ كانت الحروب الصليبية في بواعثها وفي قواها وفي نظمها وفي أهدافها مِحَكّاً للتمايز الحضاري ، ولا نقول العسكري ، بين المعتدين والمدافعين . وكانت تبدو موجة بربرية تحاول اجتياح مجتمع متحضر . وليس من المنكور أن تلك الحروب الصليبية كانت وَساطة ، أو إحدى وسائط ، انتقال الحضارة من العرب إلى أوروبا . وهذا لا ينفي أنه لم تمض بضعة قرون حتى عادت القوى الأوروبية ففرضت سيطرتها على العالم مسلمين وغير مسلمين . ونحن نعرف أن تلك موجة رأسمالية (فردية ليبرالية). ومع ذلك لا نريد أن نحاكمها ، بما لم نعرفه إلا بعد أكثر من قرون ، من أنها كانت من أشدّ الموجات التي اجتاحت العالم عداوة للإنسان ، فقد استعبدت العالم بجيوش من عبيد الرأسمالية ، بل نقول إنها في نشأتها الأولى كانت ثمرة تقدم علمي لا شك فيه : ولا شك في أن التقدم العلمي تقدّم حضاري . هنا بدأ التخلف ، وهنا فقط يصحّ طرح السؤال عن الفشل على أن تكون صيغته: لماذا فشل المسلمون في الدفاع عن مجتمعاتهم ؟

في حدود هذا الحديث نقول لم يفشل المسلمون . إن الذين فشلوا لم يفشلوا لأنهم مسلمون فقد كانوا على مدى قرون طويلة متقدمين وهم مسلمون . بل فشلوا لأنهم لم يوفوا بمسؤوليات

ترك لهم الإسلام مسؤولية الوفاء بها . فقد هداهم الإسلام إلى أسس منهاج التقدم وترك لهم استكماله واستعماله . علمهم أن ثمة قوانين تضبط حركة الأشياء والظواهر حتماً وترك لهم أمر اكتشافها ومعرفة شروط فاعليتها واستخدامها . وعلمهم أن كل ما في الأرض والسماء سخر لهم وترك لهم أمر اكتشاف عناصر الأرض والسماء وقواها وتسخيرها لإرادتهم . وعلمهم أنهم قادرون ومسؤولون عن تطوير واقعهم على ما يريدون وترك لهم اكتشاف مشكلات واقعهم وإمكانات تغييره وغاية هذا التغيير .

وقد نجح المسلمون في تطوير حياتهم الاجتماعية أينما كانوا طوال الفترة التي كانوا فيها محتفظين بحريتهم . يوم ان كان العلم عبادة ، والاجتهاد مثوباً ولو كان خاطئاً ، والحرية إرادة متحققة في مضمونها ، وللناس على الأرض سيادة مانعة رادعة ، وبقدر ما فقدوا من هذا جميعاً لم يتقدموا بمعدل السرعة الذي كانوا قد بدأوا به فسبقهم من هم أكثر منهم حرية . ثم انقض المتقدمون علماً ، اعداء البشرية نظاماً ، على المسلمين وغير المسلمين ، فاستعمروا الأرض ، واستعبدوا أهلها ، وأبقوهم متخلفين وما يزالون .

وهكذا نعرف أننا لم نتخلف لأننا مسلمون بل تخلفنا لأننا فقدنا حريتنا . ويكون التحرر هو بداية التقدم وليس قبول العبودية تحت راية استبداد جديد يخاطب المسلمين بقول منكر : « لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين » وهذا ما يفعله

المنافقون الذين يناهضون الاسلام باسم العروبة .

آية المناهضة

١٦٣ - على أيّ وجه يكون هذا النفاق مناهضة للاسلام خاصة ؟ . ألا يصحّ أن يكون موقفاً من الدين عامة ؟ . . لا ليس الملحدون بأقل عداوة للإسلام من المنافقين ، ولكنهم أقل خطورة لأنهم أعداء ظاهرون . ولقد فشلت كل المذاهب الإلحادية في أن تجد ثغرة في جدار الرفض العربيّ الحضاريّ تتسللّ منها إلى أن تكسب قطراً أو تضل بشراً ، أما المنافقون فقد خادعوا الشعب العربي المسلم ، وانتشروا في الأرض ، وأضلّوا كثيراً من البشر . وآية نفاقهم أنهم لا يرفعون رايتهم « لا دين في السياسة ولا سياسة في الدين » في مواجهة أوروبا العلمانية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، ولا يتهمون التدخل المسيحي الجماعي المنظّم في السياسة ، بل ادارته ، من موقع الحكم في الدول الأوروبية ، بأنه عاق التقدم على أي وجه . ومع ذلك ما ان يسمعوا أن جماعة ، أو جمعية ، أو حزباً أسمى نفسه اسماً ينسبه إلى الإسلام حتى ينفعلوا بالغيظ ، ويتهموا أصحابه بأنهم عقبة كأداء في سبيل التقدم . هذا في حين أنهم يعرفون كما نعرف أن أحزاباً سياسية « مسيحية » قد نشأت في أوروبا في القرن التاسع عشر في كلّ من بلجيكا وسويسرا وهولندا ، وكان منها حزبان « مسيحيان » في ألمانيا وحدها ، أحدهما بروتستنتي والآخر كاثوليكي . وأنه ابتداء من عام ١٨٨٠ تكاثرت في أوروبا

النقابات والمنظمات المهنية والشبابية والنسائية « المسيحية ».

ونعرف ، كما يعرفون ، أنه في عام ١٩١٩ تأسس في إيطاليا « الحزب الشعبي » المسيحي الذي حله موسوليني عام ١٩٢٦ ثم عاد إلى الظهور عام ١٩٤٤ باسم الحزب الديمقراطي المسيحي ، وما يزال قائماً · وأنه في عام ١٩٢٤ تأسس الحزب الشعبي المسيحي في فرنسا ؛ وفي عام ١٩٤٦ تأسس حزب الاتحاد المسيحي الديمقراطي في ألمانيا الغربية ، وما يزال قائماً . وأنه بعد الحرب الأوروبية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٥) استطاعت الأحزاب المسيحية أن تحصل على الأغلبية ، أو ما يقرب من الأغلبية ، في ألمانيا الغربية ، وإيطاليا ، وهولندا ، وبلجيكا ، والنمسا ، وأصبحت ذوات نفوذ سياسي لا يمكن تجاهله في فرنسا وسويسرا ولكسمبورج . وأنه في عام ١٩٤٨ تأسس الاتحاد الدولي للشباب المسيحي الديمقراطي ، وهو منظمة سياسية . وفي عام ١٩٤٩ أنشأت الأحزاب المسيحية في أمريكا الجنوبية « منظمة أمريكا الديمقراطية المسيحية ». وأنه في عام ١٩٥٦ انعقد أول مؤتمر دولي للحركات الديمقراطية المسيحية ، وانعقد المؤتمر الثاني في عام ١٩٥٨ وتأسست فيه منظمة دولية « للديمقراطية المسيحية ».

أما بين صفوف الاشتراكيين ، فقد كان موريس شارلز كنجزلي (١٨١٩ - ١٨٧٥) أحد كبار رجال الدين في انكلترا ، وأستاذ التاريخ في جامعة كمبردج (عام ١٨٦٠)، ومؤلف كتاب «السياسة من أجل الشعب» (١٨٤٨)، وهو القائل :

« إن الانجيل قد استعمل شيئاً كجرعة أفيون لإبقاء المقهورين صابرين بالرغم من أنهم يحملون أكثر مما يطيقون ، وأصبح مجرد كتاب يُتلى لإقناع الفقراء بقدسية الخضوع» وبذلك كان من أوائل الذين رفعوا راية الاشتراكية رجل من رجال الدين ، وأسفرت دعوته عن إنشاء الجمعيات التعاونية الإنتاجية العمّالية . وفي عام ١٨٧٧ أسس الزعيم الديني ستيوارد هولام منظمة اشتراكية باسم « رابطة القديس ماتيو ». وأسس بعض رجال الدين عام ١٨٨٠ « الجامعة المسيحية الاشتراكية »، وفي عام ١٨٨٩ أسس بعضهم « الاتحاد المسيحي الاشتراكي »، وفي عام ١٨٩١ تأسست منظمة اشتراكية باسم « الكنائس العاملة »، وفي عام ١٩٠٦ تأسست جامعة الكنيسة الاشتراكية التي أصبحت ابتداء من عام ١٩٢٣ جامعة ملكوت الله . وفي أوروبا تنتشر منذ بداية القرن العشرين ثلاث حركات اشتراكية : الاشتراكية المسيحية ـ والاشتراكية البروتستنتية ـ والاشتراكية الكاثوليكية . . . الخ .

ولا أحد يقول في أوروبا إن منع المؤسسة الكنسية من التدخل في السياسة يعني لا سياسة في الدين ، ولا دين في السياسة . ولا أحد ينكر على أحد في أوروبا أن يحدد موقفه من الواقع الاجتماعي على هدي المبادىء الدينية التي يؤمن بصحتها ، ولا أحد يمنع المسيحيين في أوروبا من النشاط السياسي ، أو أن يحكموا دولهم ما داموا قادرين على كسب قبول الشعب . . ولا أحد من العلمانيين العرب ينكر هذا أو

يستنكـره ، ولم يستنكـر أحـد منهم مـا يعـرفـونـه ، ويعتـرف بـه أصحابه ، من أن الولايات المتحدة الأمريكيـة تسيطر عليهـا منذ أن نشأت جماعـة « البيض الامريكيـون السكسون البـروتستنت » (واسب)، فلما استطاع جون كينيدي « الكاثـوليكي » الوصـول إلى رئـاسـة الجمهـوريـة قتـل . . . . . فلمـاذا لا ينكـرون ولا يستنكـرون إلا الانتساب السيـاسي إلى الإسـلام ؟ أليست هـذه مناهضة للإسلام بالذات ؟

إن لم تكن فهي مـرض يسمّـونـه « مـركب النقص » ورثـه بعضنا عن عهود المذلة تحت السيـطرة الاستعماريـة . إن عقولهم مـا تزال مكبلة بقيـود الثقـافـة التي صـاغهـا المستعمـرون . فهم يتهمون تاريخهم الذي لا يعرفون من أمره إلاّ ما علمهم سادتهم، ويخجلون من تراثهم الذي لا يعرفون منه شيئاً حتى لـو كانـوا قد عرفوا منه ما علّمهم المستشرقون . ولا يقبلون الفكرة إلا مكتوبة بحروف لاتينية أو مترجمة عنها ، ويتخذون ممـا قالـه المفكرون في أوروبا نموذجاً لما يقولون ، كـأن القول مـا قالـه الأوروبيون ! إن التحـرر هنا يبـدو خرافـة مضللة . إذ أن محـاولتنـا تغيـير واقعنـا الاجتمـاعي بذهنية العبيد سيؤدي بنا ـ بـدون أن ندري ـ إلى أن نُعِدّ القيود لمن يستطيع أن يضعهـا في أيدينـا ، وأن نجهِّز عـرش السيادة لمن يستطيع أن يفرض علينا إرادته ، ولن يغـير من أمرنـا شيئـاً ، حينئذ ، أن تكـون قيودنـا من صنع أيـدينا أو أن يكـون سادتنا من بني أمتنا ؛ فسنظل عبيداً لأننا عبيد .

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى ، فإن كان أقصى طموحنا من وراء تغيير واقعنا الاجتماعي أن ننضم إلى قافلة الحضارة الأوروبية ونصبح مجتمعاً أوروبياً فأوْلى بنا أن نعفيَ أنفسنا من عناء المحاولة ، ولنضع مصيرنا في أيديهم ، ولو استأجرنا من بينهم قادة نترك لهم أمر صياغة مجتمعنا كما صاغوا مجتمعاتهم ، فهم أكثر دراية بما يفعلون . وتبدو الحرية كذبة كبيرة . إن كفاحنا من أجل أن نغير « نحن » واقعنا الاجتماعيّ يعني أن قيامنا « نحن » دون غيرنا بهذا التغيير يتضمن شيئاً أكثر من عملية التغيير ذاتها ، وأكثر من تكرار التاريخ الأوروبي بكل إيجابياته وسلبياته في الوطن العربي . يتضمّن استجابة تجسد ذواتنا كبشر لا يستطيعون أن يكفّوا عن الخلق . ويتضمن اختياراً لما نريد من بين ما أنجزوه ، ثم إضافة من عندنا ، على ما نريد . وذلك هو مبرّر إصرارنا على أن نكون نحن المريدين البنائين لمصيرنا . وتتوقف تلك الإضافة ، قبل كل شيء ، على اقتناعنا بأن لدينا ما نضيفه إلى التقدم الإنساني ، وإننا قادرون على إضافته لو حطمنا قيود السيطرة والتخلف التي شلّت مقدرتنا زمناً طويلاً . وهو اقتناع يبدو مستحيلاً إذا أفرغنا تاريخنا من مضامينه الحضارية ، واجتثثنا جذورنا ، وتجاهلنا تراثنا أو جَهِلناه ، ثم بقينا معلّقين كالطفيليات بالذين ندَّعي أننا نرفض أن نكون لهم تابعين .

١٦٤ ـ أما إذا صدقت الدعوة إلى التقدم ، وحسنت النية ،

وصح العزم فإن الباحثين الجادّين عن حلول لمشكلات الحياة الواقعية في أمتنا العربية سيجدون بسهولة أنها ممكنة التحقق بالجهد الجماعي العلمي المنظّم ، والصبر على متاعب النمو ؛ ولن تواجههم عقبة من الإسلام ، بل ستواجههم عقبة « واقعية » . إن الشعب العربي معتدىً عليه من خارجه اغتصاباً واحتلالاً وهيمنة وتبعية . ومعتدىً عليه من داخله قهراً وظلماً وإذلالاً واستغلالاً . إنه يعاني من تناقض أساسيّ بين واقعه وحاجته ، يتمثل في أنّ ليس كل ما هو متاح في أمته من أسباب التحرر والتقدم متاحاً له ليتحرر ويتقدم ، لأن العدوان الخارجي يسلبه إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته فيحول دون أن يطوّر حياته بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقلّ ، ولأنّ العدوان الداخلي يسلبه القدر الأكبر مما أفلت من العدوان الخارجي ، فيستأثر به احتكاراً واستغلالاً ، ثم يفرض عليه تلك القسمة الضِّيزى بالقهر والظلم والإذلال ، ويحول دون ثورته بما يبقيه عليه من جهل وفقر ومرض ، فيبقيه عاجزاً عن استرداد إمكانات مادية وبشرية هو صاحبها بحكم أنها إمكانات أمته ، فلا يستطيع أن يطور حياته إلاّ بما هو ممكن ومتاح لا أكثر ولا أقل . وان العدوان الخارجي والعدوان الداخلي حليفان عليه ، ويحقق كلّ منهما بعدوانه ما يمكّن الآخر من العدوان ، ولو لم يكونا متحالفين . وان العصر لَيُلقي عليه كل يوم دروساً صارمة . اليقين منها أنْ لا أمل ، لا أمل على الاطلاق ، في أن

يتقدم حرية ورخاء بقدر ما هو في أمته إلا بأن يجاهد أعداءه جميعاً ، فيسترد حريته ، ويقيم وحدته القومية . وإنه ليتعلم كل يوم أن البشرية قد دخلت عصر الإنتاج الكبير والدول العملاقة ، وأن مصير الدول العربية التي تجسد تجزئة الأمة أن تحتمي ، راغبةً او كارهة ، بمظلة التبعية السياسية لدفع خطر العدوان ، والتبعية الاقتصادية لدفع غائلة الجوع ، وأن تدفع من حرية الوطن أثماناً باهظة لمن يحميها أو يغذيها . يحميها ولو من بطشه ذاته ، ويغذّيها ولو من ثروتها ذاتها . .وإن المعتدين لمعروفون بأسمائهم ودولهم ونظمهم .

إذن ليس الشعب العربي في حاجة ـ في هذه المرحلة من تاريخه ـ إلى غير حديث صادق ودعوة حارّة إلى الثورة العربية التي تحرّره شعباً ووطناً ليقيم دولته ، حينئذ ـ وليس قبل ذلك ـ سيتوفر للشعب العربي من الإمكانات العلمية والبشرية والمادية ما هو كفيل بأن يعوّض به مراحل التخلف ، ويواكب به حركة التقدم العلمي المعاصرة ، ويسبق فيها كثيرين من السابقين .

١٦٥ ـ أما الذين يناهضون الإسلام بالعروبة يريدون أن يستبعدوه من حياة الشعب العربي ، أو يتجاهلونه ، ويتنطعون في علمانيتهم الغريبة على أمتنا الغاربة عن أمتها فإنّهم يستفزّون الشعب العربي المُسلم ، ويستعْدُونه ، وهم يقدّمون له وعداً بمستقبل أفضل ، فلا يصدقهم أحد ، ولا يثق بوعودهم أحد ، ولن يتبعهم أحد ، ولن يجدوا الشعب الذي يقبل نظامهم

ويضفي عليه مشروعيته ، وإن حاولوا فرضه فإنهم يستدعون مقاومتهم ، ولن يكون كل هذا إلاّ جزاء استحقوه يوم أن أسقطوا مما يحتجون به من علم أول أركان العلم : « معرفة المعلوم على ما هو به» وثاني أركان العلم : « اكتشاف السنن التي تضبط حركة الظواهر واحترام حتميتها » . والأمة ظاهرة اجتماعية إن كانوا يعلمون. والأمة العربية أمة الإسلام، وإنجاز ثورته ، وحاضنة حضارته ، وحاملة رسالته ، إن كانوا لا يعلمون . وبهذا الجهل بالعلاقة بين الاسلام والأمة العربية ، أو بتجاهل هذه العلاقة « الموضوعية » يحيلون دعوتهم للتقدّم إلى مستقبل عربي أفضل ـ وهو ممكن ـ دعوة إلى مستقبل مستحيل . . . إنهم يخذلون دعوتهم ذاتها إلى التقدم . ولن يفلح المنافقون .

ولكن لماذا ؟

الجواب آت .

الفصل الثالث

الجـواب

اغتصاب العقول

١٦٦ ـ كان جوزيف غوبلز ، وزير الدعاية في ألمانيا النازيّة ، يحرّض المواطنين الألمان على فتح نوافذ المساكن والأماكن حتى آخر مداها ، ورفع أصوات المذياع حتى أقصى درجاته لكي تستطيع الأفكار التي يبثها عن طريق الاذاعة الوصول إلى أذن كلّ ألماني واختراقها ، سواء أكان راغباً في الاستماع أم راغباً عنه . من الممكن تصور أن كثيراً من الناس في ألمانيا لم يكونوا يَروْن فيما يحرض عليه غوبلز إلاّ نوعاً من الإزعاج الذي يؤذي السمع ويقلق الراحة . أما سيرجي تشاخوتين ، الكاتب التقدمي الألماني ، فقد كان يرى غير ما يراه الكثير من مواطنيه . فذهب يتابع ما يذاع ويرصده ويجمعه ويدرسه . ذلك لأنه التفت منذ البداية إلى أن غوبلز يصنع شيئا غير مسبوق في تاريخ البشرية بذلك الجهاز العبقري حديث النشأة : المذياع . كان

يصنع ويصطنع ويصوغ مبادىء وأفكار وقيم أمة كاملة لتماثل مبادئه وأفكاره وقيمه ، ليضع أقدام الملايين من أبنائها على الطريق الذي حدّدهُ حزبه ، لتندفع عليه متقدمة إلى الغاية التي أرادها . كلّ هذا بدون أن يُعنى أقل عناية بالحوار المباشر مع أي فرد ، أو مجموعة من الأفراد ، من أولئك الملايين ، وبدون أن يقيم وزناً ، أيّ وزن ، لما يتفرد به كل منهم من مبادىء وأفكار وآمال بحكم تفرّد كل واحد منهم بملكاته الخاصة وبموقفه الاجتماعيّ الخاص ، وبدون أن يتوقف لحظة ليسألهم أو ليسأل أياً منهم عما يريدون . كان قد أراد « لهم » واختار ، وكانت مهمته أن يحملهم على أن يريدوا لأنفسهم ويختاروا ما أراده هو نفسه واختاره.

ولقد صاحب سيرجي تشاخوتين تلك التجربة التاريخية المثيرة ورأى كيف أفلح غوبلز وأعوانه في صياغة، أو إعادة صياغة، أفكارْ أمة كثيفة العدد ، عريقة التاريخ ، متقدمة الحضارة، متفوقة العلم ، على ما يريد الحزب النازيّ لتندفع كتلة واحدة تحت قيادة أدولف هتلر على طريق الحرب التي انتهت بهزيمتها ودمارها وانتحار قائدها ، ويبدو أن غوبلز كان يدرك أن مسؤوليته عما أصاب الأمة الألمانية أكبر من مسؤولية قائدها ، فلم يكفه قتل نفسه ، بل قتل أطفاله الخمسة ثم قتلتْ زوجتُهُ نفسَها قبل أن يقتل هو نفسه يوم أيار/مايو ١٩٤٥ .

١٦٧ ـ في عام ١٩٣٨ ، أي قبل أن تبدأ الحرب الأوروبية

الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥) ويشهد أهوالها كان سيرجي تشاخوتين قد أنشأ مما رصد وتابع وجمع ودرس كتاباً (نشر عام ١٩٣٩ خارج ألمانيا) أعطاه عنواناً ذا دلالة مقزِّزة : اغتصاب الجماهير ولا يخفى ما في كلمة اغتصاب من دلالة الهتك القسري لحرمة العقل والتلويث لطهارة الفكر ، والاستغلال البهيمي لملكات الناس.

١٦٨ ـ لم يكن غوبلز يملك من وسائل القهر الدعائي إلّا الصحف والمذياع . ومع ذلك نجح في أن يقنع ثمانين مليوناً من الألمان بأن ألمانيا فوق الجميع ، وبأن الجنس الآري أرقى أجناس الأرض وبأن أوروبا الشرقية هي المجال الحيوي لدولة الرايخ الثالث (الاسم الرسمي لألمانيا النازية) وبأن أدولف هتلر قائد ملهم لا يخطىء ، وبأن انتصار ألمانيا هو عين اليقين . وورث الغرب المنتصر بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية كل ثمار عبقرية الشعب الألماني المنهزم تحت قيادة النازية وكان من بين ما ورثه علم صياغة عقول الجماهير وقوانينه الأساسية الذي أسمى علم « الدعاية » أو « الاعلام » . فلم يلبث أن تعمقت جذوره وامتدت فروعه وأينع وازدهر وأثمر وأُنشِئت من أجله الجامعات والمعاهد المتخصصة وتفرغ لدراسته وتدريسه مئات الألوف من خلاصة الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، والمفكرين ، والكتّاب ، وأصبحت له في كل دولة وزارة أو إدارة ونظام أو منظمات . وزوده التقدم العلمي بأدوات بالغة الكفاءة وبأسلحة

خُرافية المضاء . وزوده التقدم الآني بكل ذي جاذبية من أسباب الاغراء والاغواء ، فألغى المسافات ، ووحد اللغات واختصر الأزمنة حتى أحال الأرض إلى قرية على حد تعبير الماريشال ماك لوهان فيما كتبه عن « الإعلام » في كتابه قرية الأرض . وبدأت ظاهرة عالمية ليس للبشرية بها عهد . ظاهرة مطاردة عقول البشر ، أيّان كانوا ، لاغتصابها بالكتب والنشرات والملصقات والمحاضرات والصحف والمجلات والاذاعة والتليفزيون ، ووسائل نقلها خرافية السرعة السلكية وغير السلكية ووسائطها العجيبة من الأقمار الصناعية . وحلت الجماعات والجمعيات والأحزاب التي تلبس ملابس وطنية محل بعثات التبشير التي انتشرت في الأرض خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر بدون أن تخفي ملابسها الكهنوتية . وبلغ الأمر حداً قال فيه ج . درينكور في كتابه **الدعاية قوة سياسية جديدة** إن سيادة الدعاية في هذا العصر حقيقة واقعة . إنها مميز لحضارة جديدة . ان المؤرخين سيقولون في المستقبل ان القرن العشرين كان قرن الدعاية .

الامبريالية الحضارية

١٦٩ - حينما تحولت الدعاية إلى « قوة سياسية » في القرن العشرين تملكها بل احتكرها الأقوى ، واستخدمها لتثبيت قوته أو لينمِّيها . والقرن العشرون هو قرن بلوغ الاستعمار ذروته الامبريالية وقرن مقاومة الاستعمار في الوقت ذاته ، فاستخدمت

القوى الامبريالية السلاح الجديد لإحكام قبضتها على الشعوب وذلك عن طريق إضعاف مقدرتها على التحرر . وهكذا نشأ تعبير « الامبريالية الحضارية » الذي استعمله عالم الاجتماع الامريكي فيكتور بالدريدج الاستاذ في جامعة ستانفورد بالولايات المتحدة الامريكية في كتابه **علم الاجتماع : دراسة نقدية في القوة والصراع والتغير** (١٩٧٥) . يذهب هذا العالم الأمريكي إلى أن كل حضارة لها قيمها الخاصة وهي تساند هذه القيم حين تهاجم قيم المجتمعات الأخرى . إن هذا الهجوم قد يصل إلى أقصى مداه فيتحول إلى « امبريالية حضارية » أي محاولة من مجتمع ما لفرض قيمه على مجتمع آخر كما فرض كل من الاغريق والرومان حضارتهم بقوة السلاح على البلاد الشاسعة التي غزوها ففرضوا عليها حكّامهم ودياناتهم ونظمهم الاقتصادية ، وكما فعلت أوروبا ابتداء من القرن الخامس عشر في المستعمرات فحاولت أن تفرض عليها الحضارة الأوروبية ، ولكنها لم تفعل بتلك المحاولة شيئاً أكثر من إشاعة الاضطراب في حضارات تلك المستعمرات . ويقول : « إن غزو الامبراطوريات الأوروبية للهند وأفريقيا وجنوب شرق آسيا قد كان مستتراً بِسُتُر شفّافة من البواعث المعقولة ، ولكنه في حقيقته لم يكن إلا اغتصاباً اقتصادياً وقحاً واسع النطاق . إن كثيراً ممن ينتقدون حرب فيتنام ، مثلاً ، لم يثقوا قط فيما كانت تعلنه فرنسا والولايات المتحدة الأمريكية من أن غايتهما إنقاذ الفيتناميين من الخطر الشيوعي . بالعكس . إن كثيراً من الناس يعتقدون أن تلك الغاية كانت انقاذهم من أجل استغلالهم بمعرفة رجال الأعمال . من هذه الزاوية

فإن اقحام الديمقراطية الامريكية والقيم الاقتصادية لم يكن إلاّ حالة تقليدية من الأمبريالية الحضارية . أن تلك الأمة الخاضعة وأهلها من المدنيين الذين لاحول لهم ولا قوة قد فرضت عليهم قيم حضارية من قبل قوى دولية لها مصالح تقتضي حمايتها هذا التغيير . . . ».

١٧٠ ـ يعتمد هذا النشاط الاستعماري بشكل أساسي على البيانات التي يجمعها دارسو الحضارات في فرع من العلوم انشأه المستعمرون وأسموه « علم الأجناس التطبيقي » ، وانشأوا له معاهد متخصصة ، منها « الجامعة الاستعمارية » في بروكسل (بلجيكا) و« المدرسة الاستعمارية » في باريس (فرنسا) وجامعة كورنيل في نيويورك (الولايات المتحدة الامريكية) التابعة لوزارة الخارجية ، وأدخلوا مادة تدرس في قسم خاص في جامعات اكسفورد وكمبردج ولندن (إنكلترا) ، وذلك لتخريج وتدريب اخصائيين يوفدون إلى أطراف الأرض ، يعاونهم من أبناء الأرض المستهدفة نخبة مختارة من الدارسين في مراكز البحوث ، وأساتذة الجامعات تمّ إعدادهم للتعاون ، تحت شعار البحث الاجتماعي أو العلمي بالمنح الدراسية ، والبعثات ، والمؤتمرات ، والندوات ، والمكافآت المغرية ، والنشر الواسع ، وبكل أجر مغر مادياً أو معنوياً . فينتشرون في « حملات مشتركة » في المدن والقرى لجمع البيانات ، واستنطاق البشر ، وتجميع الأجوبة ، ورصد الملاحظات فيما يسمى بالمسح الميداني أو المنهج الاحصائي أو الكشفي . ولما كانت الحضارة كنسق معرفي

عقائدي مركب يتضمن المعتقدات والفنون والآداب والشرائع والعادات وأية سمة يكتسبها الانسان من انتمائه إلى مجتمع معين كما يقول تيلر ، فإن أنوف علماء علم الأجناس التطبيقي لا تترك مجالاً من مجالات الحياة الخاصة أو العامة بدون أن تندس فيه ، من أول أنواع المأكولات وأسلوب أكلها ومواعيده إلى المعتقدات الدينية والسياسية . ويذهب كل هذا إلى طالبيه ومموليه حيث يدرس بمناهج علمية غاية في التقدم والتعقيد ، ثم تقدم خلاصته إلى مراكز قيادة النشاط الاستعماري متضمنة أجوبة علمية مدروسة عن السؤال : كيف يتم التعامل مع شعب معيّن على الوجه الذي يضعف مقاومته للامبريالية . ولقد استشرى هذا الأسلوب الكشفي الاستعماري في بلاد العالم الثالث ، ومن مادّته تزود أجهزة اغتصاب العقول . . وما على الذين يريدون أن يروه رأي العين إلاّ أن يلتفتوا إلى كل اولئك الدكاتره والباحثين ورفاقهم من الأجانب الذين انتشروا في مدن وقرى وريف الوطن العربي منذ بضع سنين لجمع البيانات والمعلومات واستنطاق أهلنا ، حتى من الفلاحين والفلاحات ، وتوجيه اسئلة شفوية ، أو حتى مكتوبة ، وتجميع الاجابات بحجة إجراء دراسات اجتماعية من غير طلب من الدولة وفي غيبة رقابتها ، ثم ليسألوا : لحساب من كل هذا البحث ، ومن الذي يدفع تكلفته وإلى من يذهب في نهاية الأمر ، ولماذا ؟ .

١٧٨ ـ لقد أفزع الاستغلال الاستعماري لهذا الاسلوب الكشفي حتى بعض العلماء في أوروبا . فأصدرت « جمعية علم

الأجناس التطبيقي » في انكلترا عام ١٩٥١ ميثاق شرف علميّ نشرته في كتاب تنبه فيه العلماء والباحثين والدارسين إلى التناقض بين الأمانة العلمية وبين تسخير ما تسفر عنه تلك الأبحاث في الدعاية لخدمة أهداف سياسية عدوانية ضد الشعوب .

وكان أكثر الناس فزعاً ، بطبيعة الحال ، دول العالم الثالث.

١٧١ ـ يقول فرانسيس بال عميد المعهد الفرنسي للصحافة والأستاذ في جامعة باريس ، في دراسة كتبها للجمعية الفرنسية للقانون الدولي نشرت في مجلتها عام ١٩٧٨ ، إنه منذ زمن طويل ودول العالم الثالث تشعر بالخطر المسلط على شعوبها من خلال وسائل الدعاية والإعلام التي تملكها وتوجهها القوى الاستعمارية بقصد الحفاظ على الهيمنة الإمبريالية . وكان على رأس قائمة المخاطر تشويه حقيقة مجتمعات العالم الثالث وتفكيك مكوِّناتها الحضارية التاريخية وإعادة بناء ثقافتها وأفكارها وتقاليدها وقيمها لتكون على ما يتفق مع مصالح دول الغرب ، مستغلة عدم التكافؤ بين مقدرتها الاقتصادية والتكنولوجية على غزو عقول شعوب العالم الثالث وبين التخلف الاقتصادي والتكنولوجي الذي يحول بين دول تلك الشعوب وبين الدفاع الدعائي لتحصين عقول الشعوب أو لتحريرها .

والواقع أن فزع العالم الثالث من هذا الخطر الحديث قد عمّ

فأصبح إدراكه جماعيا . ولقد كان الوطن العربي مركـز أول حشد لمقاومة هذا الخطر . ففي الجزائر انعقد المؤتمر الرابع لـدول عدم الانحيـاز في أيلول/سبتمبر ١٩٧٣ . وكـان خـطر الغـزو الغـربي لعقول الشعوب أحد الموضـوعات الأسـاسية التي نـاقشها المؤتمـر وأوصى في إعلانه الختامي بتعاون الـدول غير المنحـازة في ميدان النشـاط الإعـلامي « لـوضـع حـد لمحـاولـة إهـدار خصـائصهم الحضارية والثقـافية » . وفي تـونس انعقد عـام ١٩٧٦ مؤتمر من خبـراء الإعلام العـرب والأفارقـة استجابـة لدعـوة مؤتمـر وزراء خارجية دول عدم الانحياز الذي انعقد عـام ١٩٧٥ . وقد جـاء في قرارات المؤتمر أن دول عدم الانحيـاز تعـاني من هيمنة الـدول المتقدمة على وسائل الاتصال بالجماهـير بحكم احتكارهـا لأغلب وسـائل الاتصـال في العالم واستغـلالها هـذه الهيمنة للتـدخـل في شؤون الـدول الأخرى الـداخلية بقصـد تحقيق أهـداف النـزوع الامبريالي والاستعماري الجديدة .وفي تموز/يوليو ١٩٧٦ انعقـد في نيودلهي بالهند مؤتمر وزراء الإعلام في الدول غير المنحازة ، وفيـه عبرت السيدة أنديرا غاندي رئيسة وزراء الهند حينئذ ، عمّا تقـوم به الدول الاحتكارية من تزييف حقيقة العـالم الثالث عن طـريق الـدعايـة والإعلام بـالكلام والأقـلام والأفلام ثم قـالت بمرارة :

« اننا نريد أن نستمع إلى مـا يقولـه الأفريقيـون عن الأحداث في أفـريقيا وأن نقدم التفسير الهندي لما يحدث في الهند » .

وفي تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٦ انعقـد المؤتمر العـام لمنظمـة

« يونسكو » في نيروبي ، وفيه عبر ممثلو دول العالم الثالث عن إدانتهم لهيمنة الدول المتقدمة على مقدرات الدول النامية ومصائر شعوبها عن طريق الاعلام بقصد إحلال الثقافة الغربية محل الثقافة الوطنية . ويشهد فرانسيس بال في كتابه « الاعلام والمجتمع » أن قد تألق في حلبة الدفاع عن عقول الجماهير في الدول النامية ، خلال هذا المؤتمر الوزير العربي مصطفى سعودي الذي كان يمثل تونس العربية.

١٧٢ ـ بل ان الفزع قد ارتدّ إلى مُصَدِّريه : فنرى رئيس جمهورية فرنسا ، يصدر في ٤ تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٧٤ قراراً جمهورياً بتكليف وزير الداخلية بأن : « يقترح على الحكومة في خلال مدة لاتزيد على ستة أشهر التدابير الكفيلة بضمان ألا يؤدي تقدم وسائل الإعلام في القطاع العام والمشترك والخاص إلى ما يمسّ حرمة الحياة الخاصة ، والحريات الفردية العامة ». وقد شكّل وزير الداخلية لجنة برئاسة نائب رئيس مجلس الدولة تتبعها مجموعات عمل متخصصة وقدمت تقريرها في ٢٧ حزيران / يونيو ١٩٧٥ . خلاصة التقرير ـ فيما يعنينا ـ أن خطر اغتصاب عقول الجماهير الفرنسية لم يقع بعد ، ولكن مقدماته تنبىء بأنه وشيك الوقوع ، مما يقتضي أن تتخذ الدولة إجراءات وقائية تحول دون وقوعه . واقترحت اللجنة ما شاءت من إجراءات ملأت كتاباً، نُشر مستقلاً عام ١٩٧٦ .

فمن أية قوة إمبريالية كانت تخشى فرنسا على عقول

شعبها ؟ من قوة أكبر من مناعتها القومية. من الولايات المتحدة الأمريكية قائدة الإمبريالية العالمية ، وأكثر الدول تقدّماً علمياً ومالياً ومقدرة تكنولوجية على اغتصاب العقول. ثم انها الدولة التي اكتشفت قبل أية دولة أخرى أحدث وأخطر وأخفى وسائل الغزو الحضاري.

قادة الرأي العام

١٧٣ ـ ففي نطاق هذا التقدم المذهل في عالم الدعاية ، موضوعاً وأساليب ، اكتشف ثلاثة من الأمريكيين هم لازار سفيلد ، وبريسلون ، وجوديت في دراستهم المشتركة « اختبار الشعب » (١٩٤٠) اكتشفوا أعمق أساليب الدعاية أثراً في صياغة أفكار الشعوب ، وهم من اطلقوا عليهم اسم « قادة الرأي » . وقادة الرأي هؤلاء هم أشخاص يتمتعون في محيطهم بمراكز اجتماعية دينية أو علمية أو مالية أو عشائرية تضفي عليهم مقدرة خاصة على التأثير في صياغة آراء وتحديد اتجاهات مواطنيهم ، إمّا عن طريق التوجيه أو عن طريق التقليد (أضاف باتلر وستوكس الانكليزيان المركز الحزبي في كتابهما عن التحول السياسي في بريطانيا (١٩٦٩)). إنهم إن يُجمعوا على أن يقودوا الناس إلى حيث يريدون ينقاد لهم الناس طائعين . وقد تأكدت صحة وخطورة هذا الأسلوب في دراسات لاحقة ، أعوام ١٩٤٨ ، ١٩٥٥ قام بها لازار سفيلد أيضاً ومعه أخرون . كيف يجتمع هؤلاء ؟ ولماذا يجتمعون ؟ يقول لوي بوكيت في كتابه

مقدمة علم النفس الاجتماعي (١٩٧٧) إنهم يجمعون . فوراء كل جماعة من « قادة الرأي » قد تكون جماعة أقل عدداً وأقل مقدرة على التأثير في الجماهير ولكن أكثر تصميماً على اغتصاب عقولها ، تقود « قادة الرأي » وتؤثر فيهم بوسائل قد لا تجدي مع الجماهير ذاتها . يستأجرونهم خفية في مقابل مادي أو معنوي ليقوموا ، بالنيابة عنهم ولحسابهم ، بعملية التلقيح . على هذا الكشف تأسست تلك الجماعات المفضوحة في الولايات المتحدة الأمريكية التي يسمونها « اللوبي » ، ولكنها غير مقصورة على الولايات المتحدة الأمريكية ، بل هي أكثر انتشاراً في مجتمعات العالم الثالث تنشط تحت أسماء غير مفضوحة وترفع شعارات قد تصل في طهارتها اللفظية حد شعار الدين أو شعار الحرية .

وهي تتبع في أداء وظيفتها عدة قوانين يمكن بمراقبة التزامها في كل دعوة معرفة ما إذا كان قادة الرأي قائمين على دعوة أم قائمين على دعاية . إنها القوانين التي أسماها الكاتب الفرنسي جان ماري دوميناش في كتابه **الدعاية السياسية** (١٩٥٩) «قوانين القهر الدعائي » .

١٧٤ ـ فقد استطاع دوميناش أن يستقرىء من كتاب سيرجي تشاخوتين الذي أشرنا إليه من قبل ، وما كتب عنه ، وما كتب بعده ، خمسة قوانين للقهر الدعائي . أولها التركيز على مقولة بسيطة : مبدأ أو شعار تبثه أجهزة الدِّعاية وتكرر بثّه ، ويدعو له

قادة الرأي ويركزون عليه بدون تثبيت انتباه الجماهير إلى فرعياته أو تطبيقاته أو آثاره حتى يصبح جزءاً لصيقاً بالعقل الواعي أو بالعقل الباطن بحيث أن مجرد ذكره يضع المتأثر به في وضع نفسي وعصبي وفسيولوجي معين يجعله قابلاً للتصرف المستهدف كما اكتشف بابلوف في نظريته عن الفعل المنعكس الشرطي . أما عن الفرعيات والتطبيقات والآثار التي لابد أن تتوقع الجماهير الواعية الحديث عنها فتنصبّ ـ طبقاً للقانون الثاني ـ على المبادىء أو الشعارات المضادة . فيختار القهر الدعائي ، ويجسّم ، ويبالغ في إبراز مالابد أن يكون فيها من قصور فكري ، أو ما صادفها من فشل تطبيقي ولو كان فشلاً آنياً أو مرحلياً أو جزئياً . وهكذا يبقى « المبدأ ـ الشعار » آمناً بعيداً عن أي حوار جماهيري ، وتنصرف ملكات الجماهير في الحوار إلى ما هو ضده . ولما كان الحوار ذاته يعني أن موضوعه ما يزال محل خلاف ، وبالتالي أنه ما يزال غير يقينيّ الثبوت أو الصحة فإن عوامل الشكّ تتجمّع حوله وتنحسر في الوقت ذاته عن « الشعار ـ المبدأ » الذي أراد القهر الدعائي عن طريق إبعاده عن دائرة الحوار ، تحويله إلى مقولة مسلمة . ثم يأتي القانون الثالث ليحاصر عقول الجماهير ويحصرها في ثنائيّة « الشعار وضدّه » فلا يسمح لها ، بكل وسائل الإغواء الفكري والفني ، بأن تلتفت إلى قضايا أو مبادىء أو شعارات أو مشكلات أو حتى آمال أخرى قد يؤدي الالتفات إليها إلى الإفلات من الحصر أو الحصار الثنائي . ولما كانت المبادىء أو الأفكار المراد تلقيح عقول

الجماهير بها لا تقذف في فراغ بل تردّ إلى رحم حضاري مليء بتراث تاريخي متراكم من المعتقدات والتقاليد والخبرات ، فإن جهد القهر الدعائي يجب أن يتجه ـ طبقاً للقانون الرابع ـ إلى تفكيك المكوّنات الحضارية بالتشكيك في صحة المعتقدات وملاءمة التقاليد وصدق الخبرات التي تسد نوافذ العقول دون الطارىء الجديد . وليس أسهل من قياس الواقع الماضي على الأمل المستقبل ، ليصبح كل ما مضى مديناً . وأخيراً يأتي القانون الخامس وهو توجيه الدعاية بدون التعرض ـ لاسلبياً ولا إيجابياً ـ لما قد يكون بين الأفراد والجماعات من فروق روحية أو فكرية أو مادية أو اجتماعية لإخفاء واقع التمايز والتميز بين الأفراد والجماعات ، وما قد يثيره من خلاف أو صراع . إخفاؤه في جوف كتلة هائلة من أفراد نمطيين مجرّدين من واقعهم الاجتماعي فملتقين بالضرورة عندما يتوفر في كل منهم بالتساوي وهو الحد الأدنى من الوعي ، بالاضافة إلى ما يصدق على كل منهم من أنه « إنسان » . حينئذ تبدو محاولات طرح المشكلات الاجتماعية الواقعية خروجاً على « الجماهير » يستحق الردع باسم « الجماهير » أو تنكراً مشيئاً لمبدأ مقدس.

وهذا هو على وجه التحديد ما يفعله في الوطن العربي الذين يناهضون العروبة بالإسلام والذين يناهضون الإسلام بالعروبة .

كيف ؟

الإنسان الهدف

١٧٥ ـ ليس ثمة اتفاق على دلالة كلمات الحضارة والمدنية والثقافة أو على الفوارق بينها . وكثيراً ما تستعمل كمترادفات في الدراسات التاريخية . وقد اخترنا استعمال كلمة الحضارة في هذا الحديث للدلالة على نسق معرفي مركّب لاتساق هذه الدلالة مع منهجنا في أن المعرفة تسبق الفعل ، وأن الإنسان قائد مسيرة التطور الجدلي المتصلة من الواقع إلى الفكر إلى الواقع ، ولأنه الاستعمال الراجح في علم تاريخ الأجناس البشرية خاصة في عناصره العقلية التي هي موضوع حديثنا . وطبقاً له لا تكون الحضارة شخوصاً قائمة خارج الإنسان . إن ما هو خارج الإنسان من تراث فكري أو فني وصروح مادية ، هي آثار حضارته ودلائلها ورموزها . وهكذا يكون الإنسان من كل جيل حامل حضارته من الماضي ومنمِّيها جَدَلياً ، فناقلها إلى جيل مقبل . من هنا كانت « شخصية » الإنسان المجال الرئيسي لاكتشاف المكونات الأساسية لحضارة الأمة التي ينتمي إليها والميدان الرئيسي لغزو الامبريالية الحضارية ، كما رأينا من قبل ؛ إذ لا يتم نقض المكونات الأساسية لحضارة أمة ما إلا من خلال تحطيم الهيكل الأساسي لشخصية المنتمين إليها . فما هي « الشخصية » وكيف تتكون على هيكلها وكيف تُنقض ؟ هذي أسئلة لا يمكن إدراك مدى خطورة الامبريالية الحضارية إلا إذا عرفنا الإجابات عنها . فلنحاول .

١٧٦ ـ يستعمل علماء النفس في حديثهم عن الشخصية لفظين متلازمين هما الوحدة والتفرد . يعنون بالوحدة جِماع الشخص ، أي الشخص كلّه : بكل مكوناته الفسيولوجية والعقلية والاجتماعية . ويعنون بالتفرد ما يميز شخصاً عن آخر . ويكاد يجمع علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء الأجناس البشرية ، والاخصائيون في فروع تلك العلوم ، على أن الهيكل الأساسي لبناء شخصية الانسان يكون قد اكتمل حين يبلغ السادسة عشرة . كل ما يكتسبه بعد ذلك ويتميز به هو بناء حول هذا الهيكل لا يقوم معتدلاً ومستقراً إلا بقدر اتفاقه نوعاً وكمّاً مع هيكله الأساسي . ففي تلك السنّ يبلغ الهيكل الفسيولوجي للشخصية أقصى معدّلات سرعة نموّه ، ثم يبدأ في الهبوط حتى يتوقف تقريباً في سن الواحدة والعشرين (أوليفر هوبلز ، الشباب (١٩٣٧) ، إلا المخّ فإنه يستمر في النمو وزناً حتى يصل إلى أقصى درجات نموّه في الفترة ما بين الخامسة والعشرين والثلاثين (مارتن البرت ، علم الاعصاب الاكلينيكي والشيخوخة (١٩٨٤) . أما في مجال الذكاء ، الوجه الثاني لعملة الإنسان ، فطبقاً لما لاحظه بياجيه من اختبارات الذكاء التي أوردها في كتابه أصل الذكاء عند الأطفال (١٩٥٣) ، وما أورده غاستون فيو في كتابه الذكاء : **تطوره وأشكاله** (١٩٥١) ، وما جاء في كتاب علم النفس التمريضي (١٩٧١) تأليف جنيفر جارفي وجون جبسون ، وما هو وارد في الموسوعات المتخصصة ، يبقى الذّكاء ملكة كامنةً في الطفل منذ ولادته ، ثم ينمو بسرعة

كبيرة من سن الثالثة حتى السادسة ، ثم يتصاعد تدريجياً حتى نهاية سن الرابعة عشرة . ولا ينمو بعد ذلك إلا بدرجة تافهة لا يعتدّ بها . .

بقي الهيكل الحضاري . والهيكل الحضاري الأساسي للشخصية يتكوّن من مجموعة من الضوابط الذاتية أي الداخلة في تكوين الشخصية ذاتها ، التي تتحكم وتحدد لكل فرد موقفه واتجاهه وسلوكه في مواجهة الغير من الأشياء والظواهر والناس ، أي في المجتمع ذاته . من أين تأتي هذه الضوابط ؟ كيف تدخل في تكوين الشخصية ؟ في البحث عن الجواب نعود إلى ما هو مجمَع عليه من أنّ المجتمع هو مصدر تلك الضوابط . إنه يدس بذورها في نفس الطفل وهو بعد كائن بيولوجي لم يميِّز حتى ذاته . ثم يتابع الطفل في نموه الفسيولوجي والعقلي داسّاً في تكوينه بذور ضوابطه بذرة بذرة ، راعياً لها ومنميها . حتى إذا بلغ الطفلِ أشدَّه واكتمل تكوينُه ، كان ذلك الكائن الذي خلقه الله إنساناً ، قد خلقه المجتمع شخصيةً متميزة عن غيره من بني الإنسان .

أما مصنّع هذا الخلق الجديد ، أو أداة تشكيل الشخصية المتماسكة من شمع الإنسان اللّدن كما اختار أن يقول فيكتور بالدريدج ، فهو الأسرة . الأم أولاً ، ثم الأب معها ، ثم الأخوة والمرافقون الأقربون . هذه أيضاً حقيقة علمية لم ينكرها أحد منذ مطلع القرن العشرين . وقد تأكدت أولوية تأثير الأم في الخلق

الاجتماعي من أن الطفل لا يدرك ذاته منفصلةً عن ذات أمه بالولادة ، بل بعد ذلك بوقت طويل ، قد يمتد إلى عامين . خلال هذين العامين ، أو أقل قليلاً ، يتأثر تأثراً قوياً وتلقائياً بها كمصدر إشباع حاجته البيولوجية ، كما تنتقل إليه على وجه يكاد يكون عضوياً أو ميكانيكياً ، آثار نبراتِ صوتها وتعبير وجهها ولمسات يدها . وينفعل انفعالاً مباشراً غير شعوري بانفعالاتها تجهّماً أو ابتساماً . ويحرّك شفتيه متمتماً ، أو يصدر أصواتاً ، أو يبكي ، في محاولة تكرار الشرط اللفظي ليحصل من أمه على لذة إشباع حاجته ، الشرط اللفظي الذي حدده سلوك الأم نفسها .

وحين تأتي الوثبة الكبرى في النمو في سن الثالثة يكون قد وعى ذاته وتعلم اللغة معاً . وعيه ذاته منفصلاً عن غيره ، يفسح مجاله النفسي لتلقّي ضوابط علاقته مع الغير : الضوابط الاجتماعية . وتعلّمه اللغة يمكّنه من إدراك تلك الضوابط مجردة عن الموقف الآني في رموزها اللغوية ، فيحتفظ بها في ذاكرته النامية ويسترجعها كلّما أراد أن يتصوّر أو يتوقع متعلّماً من بين الماضي المذكور والمستقبل المتصوَّر ، الملاءمة بين ما يرغب في وقوعه وما يمكن أن يقع في عملية متنامية يسمونها التكيّف . كل هذا ومجتمعه الذي يدسّ في شخصيته بذور الضوابط الاجتماعية في أسرته كمصدر أول وأساسي ، حتى بعد أن يضاف إليها المدرسة ورفاق الفصول . المهم أن الشخصية من خلق المجتمع وليست موروثة بيولوجياً ، وأنها تكتمل تكويناً من خلال التفاعل

مع الآخرين وهم أساساً أفراد الأسرة ، وأن هذا الاكتمال يتم في سن السادسة عشرة أو نحو ذلك . لا خلاف على محصلة هذه الخلاصة ، وإنما يختلف العلماء تبعاً لتركيز كل مدرسة منهم على أسلوب دس هذه الضوابط الاجتماعية في تكوين الشخصية .

فثمة مدرسة « المرآة » التي أسسها شارلز كولي في كتابه التنظيم الاجتماعي (١٩٠٩)، التي تقول إن كل إنسان يرى نفسه ويفهمها من خلال نظرات الآخرين إليه ويتعلم كيف يضبط سلوكه من خلال حكم الناس عليه ، وهكذا تنتقل الضوابط الاجتماعية إليه وهو يرى ويفهم ما يقبله الآخرون وما يرفضونه طبقاً لتلك الضوابط الاجتماعية ذاتها . وثمة مدرسة جورج ميد التي عرض نظريتها في كتابه العقل والنفس والمجتمع (١٩٣٤)، التي يركز فيها على دور اللغة في انتقال الضوابط الاجتماعية إلى الطفل من خلال الأسرة . وثمة المدرسة السلوكية التي يمثلها روجر براون في كتابه علم النفس الاجتماعي (١٩٦٦) والتي ترى أن عامِلَي العقاب والثواب هما الموّجهان للطفل حتى يتوافق سلوكه مع الضوابط الاجتماعية ، فيتعلم من الثواب وما يصاحبه من لذة ما هو مطلوب منه ، ويتعلم من العقاب وما يصاحبه من ألم ما هو ممنوع عليه وثمة ـ أخيراً وليس آخراً ـ مدرسة التقليد التي شرحها باندورا وولترز في كتابها التعلم الاجتماعي ونمو الشخصية (١٩٦٣) والتي ترى أن الطفل يتمثل الضوابط الاجتماعية حتى تصبح جزءاً

أساسياً في بناء شخصيته من خلال تقليده ، أو محاكاته ، تصرفات أفراد أسرته . . الخ .

هذه الخلافات لا تهمنا كثيراً في هذا الحديث . الذي يهمنا الآن معرفة ما هي هذه الضوابط .

١٧٧ ـ لا يجدي حصر عددها ، ولا يمكن . لا يجدي لأنها مجموعة من المعارف تختلف كثيراً أو قليلاً وقد تتناقص من مجتمع إلى مجتمع . وبالتالي لا تكون محاولة حصرها مجدية ـ حتى إذا كانت ممكنة ـ إلا منسوبة إلى مجتمع معين . وحصرها غير ممكن لأنها ما لا حصر له من المعارف . أقصى ما يمكن أن يقال عنها إنها معرفة قواعد سلوك مميزة ما بين الصواب والخطأ في التعامل مع الأشياء والناس والوجود الشامل ، الأشياء والناس معاً . تنتمي إليها الأديان والمعتقدات والشرائع والتقاليد والآداب والقيم والمعايير الجمالية للفن والأدب والموسيقى والعمارة . . إنها كل تلك المعارف التي تسمى مجتمعة « حضارة ». والتي تتضمن المعايير الاجتماعية التي تحدد للانسان في كل مجتمع ما ينبغي أن يكون عليه موقفاً واتجاهاً ومسلكاً ، وما يتوقعه من الآخرين . وهي التي تفسّر وتبرر وتجمّل تلك المعايير . وإنها تنتقل من جيل إلى جيل فيما يقال له تواصل الأجيال . وإن هذا الانتقال يتم من خلال تلقي الأطفال المعرفة الحضارية عن مجتمعهم بالترغيب أو التهديد أو التقليد . . لا يهم ، المهم أنهم يتلقونها غير واعين ، من آباء وأمهات تلقوها حين كانوا أطفالاً غير واعين ، عن

أجداد تلقوها غير واعين عن اسلاف كانوا يتلقونها أطفالاً غير واعين . وتلعب اللغة الدور الأساسي في حمل الحضارة من جيل إلى جيل وضمان استمرارها .

يقول وليم مكدوغال في كتابه علم النفس - دراسة في السلوك : « ينمو كل إنسان سويّ تحت التأثير المستمر للمجتمع الذي ولد فيه ، ويشكل المجتمع كل جزئية من تطوّره الذهني . فيصبح وارثاً لصرح من التقاليد الثقافية والخلقية قام بناؤه بطيئاً بإضافة لبنة إلى لبنة خلال الجهود التي بذلتها آلاف الأجيال . . إن اللغة هي أكثر أجزاء التقاليد الثقافية أهمية . إنها أداة وشرط أية مكتسبات لاحقة . إن الطفل من خلال تعلمه لغته القومية يستطيع أن يحصل من المعرفة أكثر مما يستطيعه الرجل البالغ من خلال تمكنه إجادة لغة أجنبية . إن هذا الأخير لا يفعل إلا أن يعبر عن الشيء المألوف بألفاظ جديدة . أما الطفل فبتعلمه كيف يستعمل الكلمات يتعلم أيضاً كيف يحول كل العالم الذي حوله إلى أشياء ويكتشف مميزات كل منها والعلاقات فيما بينها وليست كل تلك الأشياء والمميزات والعلاقات إلا انتقاء من بين العدد اللاّنهائي الذي قد يكتشفه عقل كامل النضج . ولكن الطفل لا ينتقي أساساً إلا ما يعتبر من أساسيات حضارة مجتمعه مقوداً في ذلك باللغة التي خلقها أسلافه الأقدمون للتعبير عن تلك الأوجه المنتقاة من العالم . ويرث الطفل السويّ من مجتمعه أيضاً عدداً كبيراً من المعتقدات المتعلقة بما انتهى إلى اكتشافه من أشياء . وسيبقى الطفل حاملاً تلك المعتقدات طوال حياته كلها بدون تساؤل عن صحتها ، أو حتى بحث عن كيف اصبحت معتقداته . . . » . ويقول برغسون في كتابه

التطور الخالق (١٩٠٧) « إننا نرغب ونريد ونعمل بماضينا كله » .

ويصوغ عالم النفس السوفياتي ميخائيلوف المفاهيم ذاتها صياغة طريفة في نهاية كتابه الرائع لغز النفس (١٩٨٠) فيصور إنساناً يحدث نفسه وهو على عتبة مدخل مرحلة الشباب فيقول : « الآن ، أنا قادر على أن أقوّم نفسي وسلوكها حتى في مواجهة أكثر المواقف تعقيداً ، إذ أنني ، بصفة أساسية ، الخلاصة الكلية لخبرة النشاط المعقد التاريخي الذي انتهى إليّ ويعيش داخلي كما تضمنته لغة أمّتي فبالإضافة إلى أصدقائي وأولياء أمري ومعلمي وأساتذتي ، لي محاورون وموجهون ومساعدون في أولئك الذين واجهوا أصعب المشكلات وحلولها خلال القرون الماضية » .

إن هذه الصورة الشعرية قد تولّد وهماً بأن الحضارة كهيكل أساسي للشخصية منظّم احتياطي للسلوك يلجأ إليه الشخص أو لا يلجأ . الواقع العلمي غير هذا . إن الإنسان يتلقاها بدون إرادة ، وهي تنظم وتضبط سلوكه بدون انتباه ، ويستجيب لها تلقائياً بدون جهد ، ويتبع توجيهها بسلاسة اتباع ما هو « فطري » لا شذوذ فيه ، لأنه حينئذ لا يتبع إلا ذاته .

من هنا ، يبدأ كل إنسان مسيرته إلى المستقبل . فكيف يتصور هذا المستقبل ؟ إنه يتصوّره محدداً شكلاً ومضموناً بما لا يتناقض مع المعايير الحضارية الكامنة في ذاته . إنه لا يتصوره هكذا لأنه يريده ، ولكن لأنه لا يستطيع تصوره إلا هكذا ، إذ هو التصور المنبثق من ذاته المتّسق مع شخصيته . ومن هنا يصح

القول بأن وحدة التاريخ (صانع الحضارة) تحدد وحدة المصير (صُنع الانسان) . كما يصح القول بأن « المستقبل الأفضل » لأي مجتمع ذي حضارة متميزة هو ما لا يتناقض شكلاً أو مضموناً مع المعايير الحضارية لهذا المجتمع . بل إنه المستقبل الأفضل « الممكن »، لأنه وحده الذي يحقق صانعوه من البشر ذواتهم به وفيه بجهد سلس لا شذوذ فيه . وأخيراً قد يصح القول بأنه لا يساوي قلامة ظفر كل ما كتبه الغربيون وغير الغربيين عن التفاضل بين الحضارات المختلفة للمجتمعات المتعاصرة . كما لم يكن يساوي تلك القلامة كل ما اصطنعه الغربيون من لاهوت وفلسفات وأفكار عن « رسالة الرجل الأبيض في نشر الحضارة » بين الشعوب المختلفة لتغطية الغزو الاستعماري . لقد انكشف الغطاء بعد حجب الحقيقة الاستعمارية وراء حُجُب التفاضل الحضاري . وفهم حتى بعض الأوروبيين مدى الصدق فيما كان يقوله الصينيون القدامى بعد استماعهم إلى المبشرين يدعونهم إلى نور الحضارة الأوروبية . كانوا يتهامسون ـ في أدب جم ـ بأن أولئك الأوروبيين مخلوقات غريبة وبدائية وبربرية وأقل تحضراً من الخنازير لأنهم ، بالرغم من معرفتهم القراءة والكتابة ، لا يستطيعون فهم تعاليم كونفوشيوس . كان الصينيون في ذلك الوقت مشغولين ببناء مستقبلهم على أسسهم الحضارية المتميزة برفع القيم الخلقية إلى مستوى أسمى من أية قيم أخرى ، وبتقدير يصل إلى حد التقديس للإنسان ، فحرموا تعاطي الأفيون (١٧٢٩) الذي

كان يزرعه المستعمرون الانكليز في الهند ويبيعونه في الصين.. ولكن التجار الأوروبيين « المتحضرين » من انكلترا وفرنسا وهولندة والولايات المتحدة الامريكية كانوا يحشدون سفنهم المحملة بالأفيون في ميناء « مكّاو »، ويهربون بضاعتهم خلسة إلى داخل الصين . فلما حاولت حكومة الصين منع التهريب وضبط الأفيون شن الانكليز ضد الصين الحرب المعروفة في التاريخ باسم « حرب الأفيون » (١٨٣٩ ـ ١٨٤٤) وأرغمت الصين بالقوة على إباحة الأفيون تجارة وتعاطياً ، ثم بعد حرب أخرى استمرت أربع سنوات (١٨٥٦ ـ ١٨٦٠) شنتها انكلترا وفرنسا معاً ، أرغمت الصين على إباحة زراعة شجر الأفيون في أرضها . يدمرون عقل الإنسان لكي يستولوا على ثروات الأوطان .

ولكن ذلك كان أيام الاستعمار المباشر والقهر العسكري السّافر ، أما في أيامنا هذه ، أيام الاستعمار الخفي ، وعصر الدعاية ، فإن اغتصاب العقول بالكلمات يُغني عن تدميرها بالمخدرات . إنه ليس أقل تكلفة فقط ، بل انه أكثر جدوى بكثير . فباسم البحث العلمي تدرس حضارة المجتمع الضحية (علم الأجناس وعلم الأجناس التطبيقي ، وعلم الحضارات المقارنة . . . الخ)، وبالعلم تكتشف عناصر الهيكل الأساسي لشخصية المنتمين إليه (علم الاجتماع وعلم الأعصاب ، وعلم النفس . . . الخ) فتدمّر تلك العناصر (بالدعاية الموجّهة من

الخارج ، وإعداد قادة الرأي في الداخل) فتضعف مناعة المجتمع الحضارية ويتهيأ لاستقبال الغزو بدون مقاومة ، فيتم الاستيلاء على مستقبله بيسر قد يصل إلى حد استدعاء الغزاة ليغتصبوا -سلمياً- مجتمعاً هيأه لهم نفر من أبنائه ، كانت عقولهم قد اغتصبت من قبل .

اعتراض جانبي

١٧٨ ـ لولا أن الحديث ينبىء بأنه قد يطول أكثر مما ينبغي لكان مما ينبغي أن نتحدث حديثاً وافياً عن المفهوم الماركسي للانتماء حتى نردّ مقدماً على ما قد يثيره بعض الماركسيين من اعتراضات على أساس أن انتماء كل إنسان إنما يكون إلى طبقته ، وأن شخصية كل إنسان هي شخصية طبقته بحكم أن أسلوب انتاج الحياة المادية هو الذي يحدد الانتماء الاجتماعي « حتماً »، بدليل أن الشخصيات غير متجانسة في أي مجتمع طبقي . هذا الاعتراض مردود ووارد معاً . فقد عرفنا من قبل أن العلماء المتخصصين في دراسة الشخصية يستعملون في التعبير عنها لفظين متلازمين هما الوحدة والتفرد . يعنون بالوحدة جماع الشخص ، أي الشخص بكل مكوناته الفسيولوجية والعقلية والاجتماعية ، ويعنون بالتفرد ما يميز شخصاً عن آخر (فقرة ١٧٧) . وحديثنا منصب على الهيكل الأساسي للشخصية فهو يتناول مكونات وحدة الشخصية المتجانسة بين كل الأفراد الذين ينتمون إلى

مصدر خضاري واحد . وهو ما كان يعنيه عالم النفس السوفياتي ميخائيلوف بقوله إن الإنسان هو الخلاصة الكلية لخبرة النشاط التاريخي المعقد الذي انتهى إليه ويعيش داخله ، كما تضمنته لغة أمته لغز النفس (١٩٨٠) . فالاعتراض مردود ـ أما عنصر التفرد في الشخصية فهو بناء مكتسب على هيكلها الأساسي من مصادر بيولوجية وفسيولوجية وفكرية واقتصادية وروحية أيضاً . فالاعتراض وارد ولكنه ليس داخلاً في نطاق الحديث . وسنقدم إلى من يخطر لهم الاعتراض المردود مثلاً من تجربة تاريخية طويلة ، رائعة ومروعة أيضاً ، جرت في الاتحاد السوفياتي ، تثبت أن التجانس الفكري والاقتصادي والسياسي في مجتمع اشتراكي ، لم يستطع أن يلغي عدم التجانس الحضاري بين أعضاء ، وقيادات الحزب الشيوعي السوفياتي نفسه (فقرة ٢٢٣) .

أما إذا كان ثمة من يريد أن يتخذ من الاعتراض فرصة ليعود إلى المقولة المادية المنهجية القديمة : إن أسلوب إنتاج الحياة المادية هو الذي يحدد الانتماء الاجتماعي حتماً ، فيكفينا أن نحيله إلى ما حمله إلينا د . مراد وهبة على صفحات كتابه محاورات فلسفية في موسكو (١٩٧٤) من خلاصة ما اكتشفه زائرا الاتحاد السوفياتي لمدة عام (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦٨ ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦٩) . وهي خلاصة بالغة الثراء ينقلها ماركسي بالغ الأمانة . خلاصة الخلاصة أن الفلاسفة وعلماء الاجتماع وعلماء النفس في الاتحاد السوفياتي يراجعون « المادية

الجدلية » (المنهج الماركسي) في اتجاه التشكيك في صحة الحتمية المادية والإقرار بأنه : في نطاق التأثير المتبادل بين الأشياء والظواهر يكون الإنسان هو قائد مسيرة التطور الجدلي (جدل الإنسان) . وأن هناك اتجاهاً يمثّله الينكيف رئيس قسم المنطق في معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم في موسكو عرضه في كتاب صدر عام ١٩٦٨ بعنوان عن الأصنام والمُثُل يقصر الجدل على الإنسان دون المادة ودون الفكر . وأن ثمة عالما من أتباع مدرسته أنشأ كتاباً في هذا بعنوان ماهية الإنسان الفاعلة كمبدأ فلسفي (١٩٦٨) .

وقد ظهر أثر هذا الاتجاه الذي نقله إلينا د . مراد وهبة فيما كتبه بعض علماء النفس في الاتحاد السوفياتي في السنين الأخيرة . ففي كتاب يحمل عنوان مشكلات النمو العقلي (١٩٨١) يبدأه مؤلفه أ . ن . ليونييف بقوله : « حين يتأثر الكائن الحي على وجه أو على آخر بمؤثر خارجي فإنه يهضمه ويتمثّله . ولا يكفي من أجل هذا أن يبقى سلبياً متأثراً ، بل لا بد له هو أن يفعل شيئاً في الوقت ذاته . هذا الفعل قد يأخذ شكل عملية داخلية أو حركة خارجية ولكن لا بد من أن يحدث » . . . ثم يأخذ هذه القاعدة مطبقاً إياها باستفاضة مصحوبة بخلاصات التجارب وجداولها إلى أن يصل إلى آخر الكتاب لينفي صحة « وجهتي نظر » في كيفية عمل الإنسان المؤثر بما هو خارجه . أولاهما ترى أن في الانسان وظائف عقلية ونشاطاً معرفياً يعمل ذاتياً بمجرد التأثر بظاهرة خارجية (وجهة

نظر مثالية)، وترى الثانية أن الإنسان لا يفعل حين يتأثر إلا أن يعيد ما اكتسبه بالمران والتكرار من خبراته السابقة (وجهة نظر مادية) لينتهي إلى أن الإنسان يعي تجاربه وما يصل إليه من تجارب تاريخية ، ويهضمها ويتمثلها لا ليكررها ولكن ليستخدمها في تغيير ظروفه .

مثل هذا الاتجاه واضح الظهور أيضاً في كتاب ف . ت . ميخائيلوف لغز النفس (١٩٨٠) فبعد عرض مطوّل لما قاله هيغل وما قاله رسل ، يتبنى تعريفاً طريفاً للإنسان ، ينقله عن عالم سوفياتي آخر اسمه أموسوف تشكيل الفكر والعقل ١٩٦٥ ، فيقول إن الإنسان « كائن منظم قادر على إدراك المؤثرات الخارجية ، واستخراج معلومات منها ، وإدخال معلومات في قوالب ذات مستويات مختلفة ، والتأثير في محيطه الخارجي طبقاً لخططه ذاته على مستويات متعددة . فالإنسان في النهاية هو ضابط ذاتي لخططه ». ويضيف ميخائيلوف من عنده : « حتى نستبعد أي مكان لسوء الفهم نقول إن الإنسان ضابط ذاتي طالما أن نشاطه مؤسس على خطة قائمة في داخل ذاته وليس خارجها على أي وجه » . . . الخ . . . وبعد ؟

وبعد ، فلنعد إلى موضوع حديثنا .

ذو الحدين

١٧٩ - يتحدد الهيكل الأساسي لشخصية الإنسان ، إذن ،

بـانتمائـه إلى حضارة معيّنـة . ومن خلال دراسـة حضـارتـه يتم كشف شخصيته ومعرفـة كيفية التعـامل معـه عن طريق الإعـلام والدعاية والرأي بأكبر قدر من فرص النجاح . النجاح في تطويره أو في تدميره .. ذلك لأنّ سلاح الإعلام والدعاية والـرأي ، ككلّ سلاح علمي ، ذو حـدين . فكـما تكـون غـايتـه الإجهـاز عـلى الضحيـة في القتال ، تكـون غايتـه حمايتهـا بدفـاع فعّـال . وكـما يصلح لاغتصاب العقول يصلح لتـطهيرهـا . وإذا كنا قـد بدأنـا تاريخه كأداة اغتصاب فلأن تلك كانت بداية تاريخه كعِلم . ولكنه الآن أصبح سلاحاً في أيدي كـل الشعوب ، لا يختلف أداؤه إلا تبعـاً لاختلاف القـوى التي تستعمله والغايـات التي تستهدفهـا . ولن يكون غريباً أن يزعم كل داعية ، صاحب دعوة أو دعـاية أو رأي ، أنه إنما يستهدف التطوير لا التدمير . ولن يكون غريباً أن يتصدى له داعيـة (صاحب دعـوة أو دعايـة أو رأي) لينقض ما يـزعم ، ثم يزعم أنـه بمنـاقضتـه إنمـا يـدافـع عن التـطور ضـد الانحـراف المدمّـر . وكل هـذا لن يكـون أكـثر من اختـلاف في حقيقة الرأي أو رؤ ية الحقيقة ، إن دل على شيء فإنمـا يدل عـلى أن ليس من بـين المختلفين من يصلح حَكـماً فيما يختلفـون فيـه . وتبقى الحقيقـة المـوضـوعيـة هي الحكم المـوثـوق بـدون ظلم أو نفاق . والبحث العلمي هو وحده الدليل إلى حيث توجد الحقيقة الموضوعية . إذ « العلم هو معرفـة المعلوم على مـا هو بـه » . من هنا فإنّ أية دعوة أو دعاية أو رأي موجه إلى الإنسـان العربي ، لا يتوقف تقويمه ، ومعرفـة ما إذا كـان مُطَهِّـراً أم مدمِّـراً ، على مـا

يقوله الذين يخالفونه دعوة أو دعاية أو رأياً ، بل على الآثار الموضوعية التي يُحدثها في شخصية الإنسان العربي . وهذا ينطبق علينا ، ويلزمنا ونلتزم به . ففي الجزء الأول من هذا الحديث اختلفنا مع الذين يناهضون العروبة بالإسلام خلافاً قائماً على الأساس الإسلامي ذاته ، الذي يبنون عليه رأيهم ، حتى نحتج عليهم بما لا يستطيعون ردّه ، إذ هم ونحن نحتكم إلى كتابنا : القرآن . واجتنبنا الاحتجاج بالأحاديث وأقوال الفقهاء لنجتنب مواطن الخلاف فيها ، وهي كثيرة . هذا بالرغم من علمنا أن الأحاديث الآحاد ، وإن كانت محل خلاف ، والمذاهب الفقهية ، وإن اختلفت ، قد طبقت في الوطن العربي قروناً طويلة وصاغت حياة الناس ، وتحول كثير من قواعدها إلى قيم وتقاليد وعادات وآداب دخلت في التكوين الحضاري للأمة العربية ، فأصبح النّاس يلتزمونها بدون بحث عن أصلها التشريعي أو الفقهي . وهي بهذا قد غدت أكثر تأثيراً في حياة العربي - مسلماً كان أم غير مسلم - لأنها جزء من بناء هيكل شخصيته , وسنرى تجربة تاريخية واضحة الدلالة على صحة ما نقول . ومع ذلك لم نُثِرْها في خلافنا مع الظالمين حتى لا نحتكم إلى ما يقبل الخلاف .

كذلك كان موقفنا من الذين يناهضون الإسلام بالعروبة ، يزعمون التقدم غاية ؛ فاختلفنا معهم في الجزء الثاني من هذا الحديث خلافاً قائماً على الأساس العلمي ذاته الذي يبنون عليه

رأيهم حتى نحتجّ عليهم بما لا يستطيعون ردّه إذ هم ونحن نحتكم إلى العلم وأبحاثه . واجتنبنا الاحتجاج بالآراء والمذاهب المثالية أو الميتافيزيقية لنجتنب مواطن الخلاف فيها ، وهي كثيرة . هذا بالرغم من علمنا أنّ لتلك الآراء أنصاراً واتباعاً كثيرين في الوطن العربي ، وأنها تصوغ حياة قطاع كبير من الناس فيه منذ أكثر من قرن تحولت قواعدها إلى قيم وتقاليد وعادات وآداب ذات طبيعة حضارية ، وهي بهذا قد غدت مؤثراً قوياً في حياة كثير من العرب (المتعلمون والمثقفون والأثرياء خاصة)، لأنها تخالط بناء هيكل شخصياتهم ، وإن لم تتحول إلى حضارة عربية . وسنرى تجربة تاريخية واضحة الدلالة على صحة ما نقول . ومع ذلك لم نُثِرْها في خلافنا مع المنافقين حتى لا نحتكم إلى ما يقبل الخلاف .

الآن ، في هذا الجزء الثالث والأخير من حديثنا جاء وقت الاحتكام لغير أطراف الخلاف جميعاً . تمهيداً لقبول هذا الاحتكام طرحنا فيما سبق (فقرة ١٧٦ و ١٧٧ و ١٧٨) ما قاله ويقوله ويكاد يجمع عليه علماء متخصصون عن « الشخصية »، وهم بعد ليسوا أطرافاً في الخلاف موضوع هذا الحديث . وهذا أقصى ما نستطيع أن نقدمه من إنصاف إلى الذين نختلف معهم . فلنتقدم إذن إلى الإنسان العربي ، الهدف ، لنعرف أولاً شخصيته ، ولنعرف ثانياً ماذا يفعلون بها ، ثم لنعرف أخيراً لماذا يفعلون .

الشخصية العربية

١٨٠ ـ ما الذي يعنيه ، على وجه الدقة ، وصف إنسان بأنه عربي ؟ إنه لا يعني أنه ينتمي إلى دولة عربية ، فهو يحمل هويتها ويوصف بها، ذلك لأن ليس في الوطن العربي قطر عربي متميز بهذا الوصف عن الأقطار الأخرى . في الوطن العربي بلدان تحمل أسماء جغرافية أو شعوبية أو عشائرية ، وتوصف جميعها بأنها بلدان «عربية» وصفاً غير منكور، لا في داخلها ولا في خارجها ، ولا في أي مكان من العالم . فيَرِدُ السؤال ذاته بالنسبة إليها : ما الذي يعنيه القول عن مجموعة محددة ومحدودة من البلدان مختلفة الأسماء والمواقع والنظم والحكام أنها بلدان « عربية » ؟ الجواب عن السؤال في الحالتين واحد . إن وصف إنسان بأنه عربيّ يعني تمييز انتمائه إلى شعب متميز بأنه عربيّ . ووصف دولة بأنها عربية يعني أن رعاياها ينتمون إلى شعب متميز بأنه عربي . هذا الجواب لا يكفي لتحديد دلالة قطعية لكلمة « عربي » فهي كلمة أطلقت على مدى قرون طويلة على تجمعات بشرية أسرية وعشائرية وقبلية وشعوبية ، ولم تكن شاملة كل البشر الذين يوصفون الآن بأنهم عرب . وقد أدّى تجاهل هذا فيما يسمى الفكر القومي إلى الحديث عن « العرب » بدون تفرقة في الزمان ، كما لو كان عرب اليوم هم سلالة عرقية لعرب الجاهلية . كما أدّى تجاهله في الفكر اللاّقومي (الأمي أو الإقليمي) إلى الحديث عن شعوب عربية متعددة . بدون أن

يقول لنا الأولون إلى أين إذن ذهبت الشعوب التي كانت تملأ الأقطار التي نصفها الآن بأنها عربية قبل الفتح العربي خاصّة ، والتاريخ لم يذكر لنا أن العرب الفاتحين قد أبادوا تلك الشعوب ، وبدون أن يقول لنا الآخرون على أي وجه يصفون شعوباً متعددة بأنها عربية ؟ مِن أين جاء هذا الوصف المميز ؟ وما هو مضمون تميزه ؟ بدون معرفة الإجابات الصحيحة عن كل تلك الأسئلة سيبقى الوصف « عربي » بدون دلالة تسمح بالحديث عن « الشخصية العربية » .

١٨١ ـ من المسلّم أن التكوين البشري للمجتمعات في حركة تطور مستمرة من الأسرة إلى العشيرة ، القبيلة ، إلى الأمة . . . إلى ما لا ندري الآن كيف يكون التكوين في المستقبل غير المنظور . ما ندريه هو أن انتقال مجتمع من طوْر إلى طور لا يتم إلا بعد أن يستنفد الطور الذي قبله كل إمكاناته المادية والبشرية لإشباع احتياجات البشر المادية والفكرية والروحية المتجددة أبداً . وهو أمر قد يستغرق قروناً أو عشرات القرون تبعاً لظروف النشأة ومكانها والتأثير المتبادل بين المجتمعات المتعاصرة . ولكن ، كما يقول عالم الاجتماع أوستاس شيسر في كتابة الحياة الناجحة (١٩٥٢) : « إن الاتجاهات الاجتماعية كانت دائماً متطورة من الأسرة إلى القبيلة إلى الأمة . تماماً كما هو الحال في الحياة العضوية التي تبدأ بالخلية وتنتهي نامية إلى حيويات معقدة » .

وأكثر ما ندريه أهميةً بالنسبة إلى هذا الحديث أن الانتقال

من طور إلى طور لا يتم إرادياً بقرار فردي أو جماعي ، بل يتم تدريجياً على مدى القرون من خلال الكفاح الإنساني الطويل لإشباع حاجاته ، وما يصاحبه من صراع داخليّ وخارجيّ ضد الطبيعة وضد الناس . ومن خلال هذا التطور ذاته ، تتطور حضارة كل مجتمع ، مصاحبة تطوره ، لا تتقدّم عليه ولا تتأخر عنه . فثمة حضارة عشائرية ، وثمة حضارة قبلية ، وثمة حضارة شعبوية ، وثمة حضارة قومية . . . إلى ما لا ندري الآن كيف تكون عليه الحضارة في المستقبل غير المنظور . المهم أنه في زمان معين ، في مكان معين ، يكون لكل مجتمع معيّن ، في الزمان والمكان ، حضارته ، لا تتخلف عنه كما لا تتخلف خصائص المادة عن أيّ من عناصرها في حالة نقائه . فهي الحضارة الملازمة ، المناسبة ، الملائمة أفضل الحضارات بالنسبة إليه ، حتى بدون أن يعرف لماذا .

١٨٢ ـ ونحن نزعم ـ وكنا على مدى ربع قرن ثابتين على الزعم ـ بأنّ العرب أمّة مكتملة التكوين . ما الذي يعنيه هذا من بين ما يعني ، عن الشخصية العربية ؟ يعني كبداية أن الحضارة العربية حضارة قومية لا عشائرية ولا قبلية ولا شعبوية . لدينا وفينا كل ما نقلته إلينا لغتنا من تراث حضاري موروث من الأطوار العشائرية والقبلية والشعبوية قبل أن نكون أمة في طور التكوين إلى أن أصبحنا أمة . انتقل إلينا عبر الأجيال المتعاقبة في مسيرة تقودها اللغة من أطفال ، إلى أطفال ، إلى أطفال ،

وتشكّلت به الشخصية العربية من جيل إلى جيل . ولكن لغتنا المتطورة أيضاً لم تنقل إلى أي طور مررنا به إلاّ ما يناسب اطّراد النمو إلى الطور الذي يليه . إن الاهرام الخالدة أدلة على حضارتنا البائدة ، ولكنها لا تعني شيئاً بالنسبة إلى حضارتنا السائدة .

وحين تم الفتح العربي الإسلامي فَجَمَعنا في دولة ، ووفّر لنا الاستقرار على الأرض الخاصة ، والتفاعل فيما بيننا وبينها ، ودخلنا به طور التكوين القومي إلى أن أصبحنا أمة تمت حضارتنا وأينعت وأثمرت عقائد وتقاليد وعادات وقيماً وآداباً وفنوناً متطورة ، متميزة عمّا سبقها بتلك الإضافات التي تميز الحضارات القومية . أهم هذه الإضافات ما يدخل في عناصر التكوين القومي « الاختصاص بالأرض دون باقي البشر ». وطننا : نمجد تاريخه ، نطمئن فيه ، نغترب بعيداً عنه ، نحافظ عليه ، نفديه بالحياة ، نعيش من خيره ، نشترك معاً ، ودون غيرنا ، في التمجيد والاطمئنان والاغتراب والمحافظة والفداء والخير . وتعبر أجيالنا المتتابعة عن هذا الانتماء والولاء والوفاء فكراً وأدباً وفناً وغناء وموسيقى وأناشيد . . وأحزاناً ودموعاً أيضاً . إنه ليس أرضاً ولكنه تجسيد ماديّ لمفهوم دَخَل ، في خلال التفاعل معه ، إلى صميم تكوين شخصية كل عربي ، وأصبح جزءا من هيكلها الأساسي الاجتماعي ، تحرسه ضوابط اجتماعية من التقاليد والعادات والقيم والآداب . . .

وهكذا بدون وعي ، أو بوعي ، يتجه الإنسان العربي السوي إلى المستقبل ، مقوداً بانتمائه إلى الوطن العربي بدون أن يعرف كيف يقاد ، وإن كان يشعر أنه لا يقود إلاّ نفسه . وتقاتل أجيال من أطراف الأرض العربية من أجل تحرير فلسطين السليبة بدون أن تعرف ، أو تسأل ، لماذا تقاتل . إلا أنه من مرارة الشعور بالهزيمة ومن أمل الفرحة بالنصر ، يشعر كلّ منهم في ذاته أنه يقاتل من أجل تحرير شخصيته ذاتها . . . الخ .

١٨٣ ـ ما هو الدليل على صحّة هذا الحديث عن العشائر والقبائل والشعوب والأمم غير هذا الشعور بالانتماء الذي يقود البشر بوعي أو بدون وعي ؟ هل من المستبعد أن يكون كل هذا تصويراً ذهنياً لتاريخ لم يقع لمجرّد مساندة رأي دسّته قوى في بعض العقول العربية التي اغتصبتها بالإعلام والدعاية وقادة الرأي ، خاصة بعد أن عرفنا مدى القدرة على اغتصاب العقول ؟ نريد أدلة من الواقع الموضوعي بدلاً من الصيغ الفكرية المجردة .

فليكن .

فيما يلي دليلان . الأول من بحث علمي في التاريخ . والثاني من تاريخ البحث العلمي .

مصر العربية

١٨٤ ـ لو شئنا لتناولنا تاريخ الشعب العربي في كل قطر منذ

أن كـان أسرة ، فعشيرة، فقبيلة ، إلى أن أصبح جزءاً من الأمـة العربية . ولكن هذا يطول . نكتفي لأسباب يمليها الواقع العربي الذي نحياه بأن نضرب مثلاً من مصر كيف كانت فرعونية وكيف أصبحت عربية . وما يصدق عـلى مصر يصـدق على كـل قطر ، وإن اختلفت الـوقائـع والأسماء . وليعـرف المفتونـون « بشخصية مصـر » أن كل إنسـان من مصر ذو شخصيـة عربيـة إسلاميـة ، أعجبهم هـذا أم لم يعجبهم . لا لأننا نتصـور ذلك أو نـريـده ، ولكن لأنه الواقع الموضوعي . وليعرف الشعب العربي في مصر ، وغير مصر ، لماذا نشطت حتى الضراوة ، دعوة مناهضة العـروبة بـالإسلام ومنـاهضة الإسـلام بالعـروبة ، في مصـر ، في السنين الأخيرة .

عن الماضي الاقليمي

١٨٥ ـ قبـل أن تـوجـد أية دولـة فيـما يسمى الآن الـوطن العربي ، بل قبل أن توجد الأمة العربية ، وقبل أن توجـد الدول والأمم جميعـاً ، كانت مصـر موقعـاً جغرافيـاً يسمى مصـرايـيم . وكـانت فيها بـين الخليج والمحيط بمثـابة واحـة كبيـرة من الأرض الخصيبة ذات المناخ المعتـدل يجري فيهـا الجزء الشمـالي من النيل بـدون عوائق أو مسـاقط موفـراً لها أكبـر قدر من انـتظام أسبـاب الـري والزراعـة والنقل والمـواصلات . تـطل على بحـرين عنـد ملتقى قـارتين ، فكـانت ، مثـل كثير من أوديـة الأنهار ، ولكن بدرجة أفضـل ، موطنـاً نموذجيـاً للحياة المستقـرة على يسـر النماء

الـزراعي والبناء الحضـاري والتبادل التجـاري مع مـا حولهـا من أقـاليم . فكانت بهـذا كله ذات قوة جـذب هـائلة للجمـاعـات القبلية الجائلة فيـما يليها ، شـرقاً وغـرباً وجنـوباً ، تغـزوها ، أو تحـاول أن تغزوهـا ، لا لتنهبها ثم تـرتدّ عنهـا ، شـأن الغـزاة في العصور القبلية بل لتستولي عليها ، وتستقر فيها .

حينما غزتها الجماعات القبلية الـوافدة من الشـرق بقيادة من أطلق عليهم المصـريـون اسم « الملوك الأجـانب » أو « حـقـا خاسوت » الذي حُرّف في اللغة الاغريقية إلى « هكسوس » عـام ١٦٧٥ ق . م استـولوا عليهـا ، واستقروا فيهـا قرنـاً (حتى عام ١٥٦٧ ق . م) . وكـانت منهم أسرتـان حـاكمتـان همـا الأسـرة الخـامسة عشـرة والأسرة السـادسة عشـرة ، وثلاثـة عشـر ملكـاً فرعوناً ، أولهم شيش ، وآخرهـم أبيبي الثالث .

حينما غزتها الجماعـات القبلية الـوافدة من الغـرب من نسل يوبو واوا الليبي عام ١٩٥٠ قبل الميلاد استولـوا عليها واستقـروا فيها قرنـين (حتى عام ١٧٣٠ ق . م) ، وكـانت منهم أسرتـان حـاكمتـان همـا الأسـرة الثـانيـة والعشـرون والأسـرة الثـالثـة والعشـرون ، وأربعة عشـر ملكاً فـرعونـاً أولهم شـاشـانق الأول وآخرهم أوسركون الرابع .

وحينما غزتها الجماعات القبلية الوافدة من الجنوب عام ٧٥١ قبل الميلاد استولوا عليها واستقروا فيها قرناً (حتى عام ٦٥٦ قبل

الميلاد) وكانت منهم أسرة هي الأسرة الخامسة والعشرون ، وخمسة ملوك فراعنة : يغنجي وشاباكا وشهتاكا وطهرقا وتانون اماني .

وحينما غزتها التجمعات القبلية الوافدة من فارس تحت قيادة قمبيز عام ٥٢٥ ق . م استولوا عليها واستقروا فيها أكثر من قرن (حتى عام ٤١٤ ق . م) ، وكانت منهم أسرة حاكمة هي الأسرة السابعة والعشرون ، وخمسة ملوك فراعنة أولهم قمبيز وآخرهم دارا الثاني . وبعد أن طردتهم ثورة قادها الفرعون آمون حر لم يلبثوا أن عادوا اليها قبل أن يمضي نصف قرن ، فغزوها عام ٣٤١ق.م واستولوا عليها واستقرّوا فيها قرناً آخر (حتى عام ٢٣٢ ق . م) ، وكانت منهم أسرة حاكمة هي الأسرة الحادية والثلاثون ، وثلاثة ملوك فراعنة أولهم ارتخشاشا الثالث ، وآخرهم دارا الثالث.

ثم جاء البطالمة فاستقروا فيها ثلاثة قرون ، ثم الرومان فاستقروا فيها أربعة قرون ، ثم البيزنطيون فاستقروا فيها نحو قرنين ونصف قرن ، ثم العرب عام ٦٤٠ ميلادية فاستقروا فيها وتعرّبت جملة ، ولم تزل.

وهكذا فرضت جغرافية إقليم مصر على مصر مفهوماً مصرياً لأمن مصر ، أمن وجودها وحدودها وأمن مبادلاتها ومواصلاتها . مؤداه : بما أن مصر - جغرافياً - ذات قوة جذب للغزاة من

ناحية ، وبما أنها توفر لمن يغزوها أفضل أسباب الاستقرار فيهـا ، من ناحية ثانية ، فإن المواقع المناسبة للدفاع عن مصر تقع خارج حـدودها الجغـرافية في جميـع الاتجاهـات شرقـاً وغـربـاً وجنـوبـاً وشمالاً . أو بصيغة أخرى إن خطوط الدفاع عن مصـر تقع فيما يجـاورهـا من أقـاليم بعيـداً عن حـدودهـا . فيمكن القـول ان جغرافية إقليم مصر وما يحيط بها من أقاليم قد فرضت عـلى مصر أن تقوم ، فيما يحيط بها من أقاليم ، بدور دفاعي عن ذاتها .

١٨٦ ـ ويكـاد تاريـخ مصر الفـرعونيـة أن يكون تـاريخاً لهـذا الدور . وأغلب ما عني ملوك مصر الفراعنة بتسجيله حفراً عـلى جدران المعابد هو قصص خروجهم إلى جميع الاتجاهات لمـواجهة التجمعات القبلية التي تجهّز نفسها لغزو مصر ، وضربها ضربات وقائية مبكرة قبل أن تقترب منها .

أمّـا في الشمال فنقـرأ على جـدران معبد الكـرنـك بعـد أن استـطاع الفرعـون أحمس الأول (١٥٧٠ـ ١٥٤٦ ق . م) طـرد الهكسوس من مصر ، طردهم من جزيرة كريت ، وأراد أن يكرم جـدته الملكـة « أعج حـوتب » للدور العظيم الـذي قامت بـه في تعبئة الجيوش وتحريضها على القتال فيسميها ملكة كريت . ونقرأ على جدران معبـد الرمْسيـوم في الأقصر مـا أمر بحفـره الفرعـون رمسيس الثـاني (١٢٩٠ ـ ١٢٢٣ ق . م) ثبتاً للبـلاد التـابعـة لمصر ، من بينها قبرص وكريت .

أمّا في الغرب ، فمنذ بداية التاريخ المكتوب تذكر الآثـار أنّ

فرعوناً من الأسرة الثانية اسمه خع سخم أو حورس ، لايعرف أحد تاريخ حكمه ، قد خرج من مصر لمقاتلة القبائل الليبية التي تهددها . وتحكي بردية سنوهي مأساة اغتيال الفرعون العظيم أمنمحات (١٩٩١ ـ ١٩٦١ ق.م) فنقول إن أعداءه تمكنوا منه وقتلوه ، منتهزين فرصة غياب ابنه وولي عهده وقائد جيشه سنوسرت ، إذ كان قد أرسله قائداً لحملة للقضاء على التجمعات القبلية التي تجهّز نفسها لغزو مصر في قواعدها في ليبيا . وتحكي الآثار أن امنحوتب الأول فرعون مصر (١٥٤٦ ـ ١٥٢٦ ق . م) قد أرسل جيشاً كبيراً بقيادة « أحمس آباتا » إلى ليبيا لتشتيت القبائل المتجمعة هناك تستعد للسير إلى مصر . وعلى جدران معبد الكرنك يسجل الفرعون سيتي الأول (١٣٠٣ ـ١٢٩٠ ق . م) قصة مثيرة عن خطر مزدوج المصدر من الشرق والغرب . فقد اجتاحت الشرق قبائل هندو ـ آرية فهاجرت قبائلها مطرودة بحراً ولجأت إلى شاطىء شمال أفريقيا . فلما أن تجمعوا هناك تعرّضوا لقوة جذب النماء والرخاء والاستقرار في مصر ، فاتجهوا إليها ، فخرج إليهم الفرعون سيتي الأول وطاردهم .

وتشهد بقايا الأواني الفخارية التي اكتشفت في الخرطوم وغرب السودان وفي قريتي البداري في صعيد مصر (أسيوط) أن علاقة مصر بالجنوب ترجع إلى العصر النيوليتي (العصر الحجري الحديث) أي إلى ما قبل ٤٠٠٠ سنة ق . م . وعلى صخور

جبل الشيخ سليمان على مقربة من بوهن ، أمام وادي حلفا ، نقرأ نبأ وصول جيوش مصر بقيادة الملك الفرعون اتى الثاني من ملوك الأسرة الأولى ، لتأمين طرق التجارة مع الجنوب . ويحكي لنا الرحالة الفرعوني حر خوف في تاريخ حياته المسطور على واجهة قبره في أسوان أنه صاحب حملة قادها أبوه إلى الجنوب ، وأنه قاد هو نفسه ثلاث حملات متتالية بأمر من الفرعون بيبى الأول (٢٤٠٢ ـ ٢٣٧٧ ق . م) . وبينما ذهبت الحملات إلى بلاد لم يعرفها أحد من قبل ـ كما قال ـ خصص قصة الحملة الثالثة التي تمت في عهد بيبي الثاني لنبأ عثوره على قزم حي وإبلاغه فرعون النبأ ، ويورد رسالة الفرعون إليه أن « تعال إلى الشمال . تعال سريعاً إلى القصر ، واحضر معك هذا القزم الذي جئت به من أرض الأرواح حياً سالماً وفي صحة جيدة ليرقص للإله » . ولم يكن ذاك غريباً ، فقد كان بيبي الثاني طفلاً . ولكن الفرعون الطفل قد أصبح فرعوناً شاباً فأدرك أن دور مصر في الجنوب ليس لهواً ولعباً بالأقزام ، بل مسألة حياة أو موت ، فمنه يجري شريان مصر (النيل) . فأرسل إلى الجنوب قائده بيبي لنخت ليؤدي دوراً آخر ذكره القائد في سجل تاريخ حياته المحفور فقال : « أرسلني جلالة مولاي لأؤدب بلاد أرثت فقمت بما جعل مولاي يثني عليّ ، وقتلت منهم عدداً كبيراً ، من بينهم أبناء الزعماء ورؤساء المحاربين واحضرت منهم أسرى إلى القصر . كان عددهم عظيماً لأني كنت شجاعاً ومعي جيش كبير من الجنود الأشداء » . وحيث توجد كرمة في السودان أسس امنمحات الأول (١٩٩١ ـ ١٩٦١ ق . م .) مركزاً للتجارة

تحرسه قوة مرابطة في حصن شيّده في سمنه جنوبي الشلال الثاني . ثم توالت الحصون فاصبحت سبعة عشر حصناً ، ترابط فيها قوات تحرس النيل وتدافع عن مصر عند خطوط على بعد مئات الكيلومترات من حدودها . ومع ذلك فليست العبرة بالسنّ دائماً ، فما أن تتعرض حصون مصر وخطوط تجارتها في الجنوب لخطر ناشىء حتى يخرج إلى حيث موقع الخطر الفرعون الصغير أمنحوتب الأول (١٥٤٦ ـ ١٥٢٦ ق . م) ويعيد الأمن إلى مصر بمعارك ناجحة في السودان . أما الفرعون تحوتمس الأول (١٥٢٥ ـ ١٤٩٥ ق . م) فقد مد حدود حكمه إلى السودان وعين حاكماً له فرعوناً اسماه « الابن الملكي لكوش » ، وأصبح محرماً على من هم جنوب تلك الحدود عبورها إلى الشمال . وحينما حاول أمراء قبائل كوش تحدي تلك الحدود هزموا ، واستقبل تحوتمس قادة جيوشه المنتصرة وكرّمهم في أسوان . ثم تحوتمس الثالث (١٤٩٠ ـ١٤٣٦ ق . م) ، الذي قاد بنفسه حملة إلى السودان وبقي هناك سبعة أشهر يقاتل القبائل التي تهدد مصر وتجارتها ، ولم يعهد بذلك إلى أحد من قواده ، بالرغم من أنه كان قد قارب السبعين من عمره. أما الفرعون امنحوتب الثالث (١٤٣٦ ـ١٤١١ ق.م) فإن تمثاله في قرية النجعة ، على مقربة من شندى شمال الخرطوم ، شاهد على اين كان يدافع عن مصر و . . إلى آخر . .

أما عن الشرق فقد خرج إلى الشرق قائداً منتصراً وعائداً

الملك الفرعون ساحورع من الأسرة الخامسة (٢٥٥٣ ـ٢٥٣٩ ق . م) وبيبي الأول من الأسرة السادسة (٢٤٠٢ ـ٢٢٧٧ ق . م) الذي طاردت قواته بقيادة البطل العسكري « ونى » التجمعات القبلية ثم دحرتها عند جبال الكرمل . وامنمحات الأول (١٩٩١ ـ ١٩٦١ ق . م) من الأسرة الثانية عشرة الذي أراد أن يحصن حدود مصر الشرقية نهائياً ، فبنى على طول الحدود سوراً فرعونياً عظيماً لم يصمد طويلاً ، فاضطر أحد خلفائه سنوسرت الثالث (١٨٧٩ ـ ١٨٤١ ق . م) إلى أن يطهّر كل شرقي البحر الأبيض المتوسط ، وأن يترك هناك فصائل تجوب الشواطىء وتراقب الطرقات وتنذر مبكراً بأي مشروعات غزو لمصر . وأحمس (١٥٧٠ ـ١٥٤٦ ق . م) يطرد الهكسوس من مصر ، ويتعلم من الجغرافيا ، فيعلم أنهم لن يكونوا قد خرجوا من مصر إلاّ إذا خرجوا من فلسطين ، فيخرجهم منها .

فتعلم الجغرافية فراعنة مصر أن هذا البعد لا يكفي فيأتي تحوتمس الثالث (١٤٩٠ ـ١٤٣٦ ق . م) وما أن يصل إليه نبأ وصول قوات قادش مدينة مجدّو في سورية ، حتى يعتبر ذلك اعتداء على حدود أمن مصر فيخرج إليهم ويقاتلهم ويدمرهم في مدينة نوخاخش المجاورة لمكان حلب الحالية .

ويواصل حملاته دفاعاً عن أمن مصر التي بلغت ست عشرة حملة مطاردة أوصلته إلى الفرات . ويفكر ذلك الفرعون العبقري

فيما سيصنعه التاريخ بعده بعشرات القرون . إن التآخي وليس القهر هو الذي يحفظ أمن مصر . فيجمع أبناء ملوك القبائل التي قهرها وأولياء العهود فيها ويحملهم إلى مصر ويحشدهم مع أبنائه في قصوره ويؤاخي بينهم ليتعلموا جميعاً أن أمن مصر هو أمن جيرانها وأنها لا تغزوهم إلا مضطرة فإن تحالفوا على التعاون لردّ المخاطر عنهم جميعاً ، فهذا يكفي مصر أمناً . وقد كان : عاد أولياء العهود أخوة وأصبحوا ملوكاً وقادة ، وحالوا دون أن تكون مواطنهم مراكز تجمعات تهدّد مصر ، فنعمتْ مصر بفترة طويلة نسبياً من الأمن والهدوء والرخاء والتقدم الحضاري الذي تجاوز أمور الدنيا إلى أمور الدين ، فانجبت امنحوتب الرابع (١٣٧٠ ـ ١٣٤٩ ق . م) الذي انهى عبادة امون وأشاد بعبادة آتون (الشمس) وحمل لقب أخناتون فكان أول الموحدين من فراعنة مصر . وفي عهده اكتمل مفهوم أمن مصر : فهو إدراك لمواطن الخطر عليها في مواقعه وليس عداءً لمواطني تلك المواقع . فحين تجمع على حدود مصر الشرقية جلّ مواطني سورية وفلسطين يريدون دخولها ، وتبين القائد الفرعوني حور محب أن جيوش ملكة خيتا قد غزت ديارهم وطردتهم وطاردتهم حتى حدود مصر ، فتح لهم الحدود ، وآوتهم مصر وعقدت معهم ما يمكن أن يسمى « معاهدة دفاع مشترك » فكونوا جيشاً مشتركاً خرج إلى حيث مواقع الخطر المشترك وقضى على جيوش خيتا . فلما تحررت سورية وفلسطين أمنت مصر . وكانت تجربة علمت الجميع ما يمكن أن نُسمِّيه المصير المشترك مدخرين تعبير وحدة المصير إلى

مرحلة تاريخية لاحقة . كذلك حين عادت جيوش ملكة خيتا إلى الاستعداد لغزو مصر وجمعت له من استوردهم قائدهم المسمى موتللي من جند مرتزقة من سكان بحر ايجه (اليونان) وإمارات آسيا الصغرى (تركيا) ، وخرج إليهم رمسيس الثاني (١٢٩٠ - ١٢٢٣ ق.م) كادت الدائرة تدور على جيش فرعون المصري وفرّ كثير من جنده ، وباتت الهزيمة وشيكة وأصبح مصير مصر ذاتها معلقاً على نجدة من الحلفاء ، فتقدم لنجدتها الوف من شباب فلسطين مكوّنين تشكيلاً عسكرياً يطلق عليه في الآثار اسم « ثبارونا » ، ويعني « فرقة الشبيبة » ، وناصروا رمسيس الثاني فانتصر ، وأنقذت مصر وفلسطين وسورية معاً . وحينما بدأ الخطر الأشوري يدق أبواب سورية كرر المصريون والفلسطينيون التجربة الناجحة فشكلوا جيشاً مشتركاً بقيادة الفرعون المصري تفت نخت (٧٣٠ - ٧٢٠ ق . م) وخرجوا معاً في هذه المرة للدفاع عن سورية ، دفاعاً عن فلسطين ومصر . . . وحين انهزموا استولى الأشوريون على سورية وفلسطين ومصر أيضاً .

١٨٧ - نستطيع ، بدون خسارة كبيرة ، أن نُسقط من حديثنا قرون الحكم البطلمي والروماني والبيزنطي جميعاً ، فخلالها جميعاً أصبحت مصر مجرد أداة تؤدي الدور الذي يختاره لها من لهم السيطرة والحكم ، وقطعت هذه السيطرة نموها الحضاري مرة أخرى ، فأبقت سكان مصر شعباً لم يتطور أمة . وسيبقى كذلك

إلى أن نصل إلى الفتح العربي عام ٦٤٠ ميلادية .

١٨٨ ـ لم يكن غريباً أن يتمّ الفتح العربي لمصر بسهولة . ذلك لأن البيزنطيين لم يتعلموا من الجغرافية ما تعلمه الفراعنة . فقد تم الفتح العربي لسوريا عام ٦٣٦ ميلادية . وهو الإنذار الذي ما كان أي فرعون مصري يسمعه حتى يعبىء قواته ويخرج من مصر إلى حيث تتجمع النذر لتؤدي مصر دور الدفاع عن ذاتها في المواقع التي حددتها الجغرافية . لم يفعل البيزنطيون هذا ، بل تحصنوا في بابليون جنوبي القاهرة ، وهم يسمعون نبأ دخول عمرو بن العاص على رأس أربعة الاف مقاتل لاغير ، من العريش حتى الفرما (شرق بور سعيد حالياً) حتى بلبس ؛ لتدور أول معركة بينهم في عين شمس ضاحية القاهرة . . فطلب عمرو بن العاص مدداً . وبينما عاد البيزنطيون إلى حصن بابليون اجتاح عمرو بن العاص على مرأى ومسمع منهم الدلتا واخترقها ، واستولى على الفيوم ، ثم عاد شرقاً ، فعبر النيل ليلتقي بالمدد الذي جاء وحاصر البيزنطيين في حصنهم ، واستولى عليه بعد سبعة أشهر قبل أن يتوجه إلى الإسكندرية ، العاصمة . فيعود البيزنطيون إلى الخطأ ذاته . خطأ تصور إمكان الدفاع عن مصر من داخل مصر ، أو ردّ الذين يتمكنون من دخولها فعلاً ، فيتحصنون في الإسكندرية فيتركهم عمرو بن العاص محاصرين ويوجه قواته إلى صعيد مصر فيفتحه . مات الامبراطور الغبي هرقل عام ٦٤١ م والإسكندرية محاصرة. وخلفه

كونستانز الثاني ، الذي تبين أنْ قد تم الفتح العربي لمصر منذ أن تمّ الفتح العربي لسورية ، وسبق السيف العَذل، فطلب الصلح ، فأبرم معه عمرو بن العاص اتفاقاً منحه به فرصة عام للانسحاب من الإسكندرية . ولقد انسحب البيزنطيون في نهاية العام (أيلول/سبتمبر ٦٤٢ م) بعد أن حملوا معهم ما بقي ، بعد الذي أخرجوه في سنة الهدنة ، ودخلها العرب بدون قتال . مهلة العام هذه تكذب تكذيباً قاطعاً ما قيل من أن العرب قد حرقوا مكتبة الاسكندرية . فالذين يُحرقون عادةً هم المنسحبون منها وليس المتقدمون إليها .

على أي حال ، من بداية الفتح العربي ، وعلى مدى ثلاثين عاماً فقط ، تؤدي مصر دور نقطة الانطلاق إلى شمال أفريقيا . أي حتى بنى عقبة بن نافع مدينة القيروان لتصبح هي مركز التجمع وقاعدة الانطلاق إلى ما يليها غرباً .

الانتماء القومي

١٨٩ ـ هنا يبدأ دور مصر في التطور ، فيتغير توعياً ابتداء من الفتح العربي : فبعد ستين سنة فقط تصبح اللغة العربية هي لغة مصر . ابتداء من عام ٧٠٦ م على وجه التحديد . ويدخل الناس في دين الله أفواجاً . ويعفي التاريخ مصر مما فرضته الجغرافية فلن تدافع عن ذاتها بعد ذلك . لقد أصبحت جزءاً في موقع القلب من الامبراطورية العربية الاسلامية . تحيط بها أقطار

بعدها أقطار ، تباعد بينها وبين مسارح المعارك الضارية التي لم تنقطع على حدود الامبراطورية شرقاً وشمالاً وغرباً . وطالما كانت القيادة المركزية في دمشق أو في بغداد قادرة على الدفاع عن حدود الامبراطورية التي انتقلت إليها حدود مصر ، كانت مصر تؤدي دور الشريك في الدفاع عن الدولة المشتركة . وقد بدأت في أداء هذا الدور منذ وقت مبكر في أول معركة حربية خاضها أسطول عربي ضد البيزنطي ، في عهد الخليفة عثمان بن عفان عام ٦٥٥ م بقيادة عبدالله بن سعد بن أبي السرح ، المعروفة بمعركة ذات الصواري البحرية . إلا أنها قامت أساساً ، وعلى مدى قرون بدور المسْتَقرّ الآمن الذي يجذب إليه بُناة الحضارة من الفقهاء والعلماء والصنّاع ، ودور القاعدة الآمنة التي تُعبّأ فيها الجيوش ، وتُبنى فيها الأساطيل ، وتُخْزن فيها الإمدادات ، المؤهلة بهذا كلّه لتصبح عاصمة آمنة للدولة العربية الإسلامية . وهو ما فطن إليه الفاطميون حين انطلقوا من أقصى الغرب يريدون الخلافة ، فما ان بلغوا مصر حتى شيّدوا القاهرة واتخذوها عاصمة ، وما اضطر إليه الخلفاء العباسيون بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨م ، فاتخذوا من مصر مقراً للرمز الباقي لوحدة الدولة .

أما حين تضعف السلطة المركزية فقد كانت مصر تعود إلى دورها الدفاعي ولكن بصيغة صنعتها الجغرافية والتاريخ معاً . فهي لم تقم بالدفاع عن ذاتها منفردة أبداً ، بل موحدة القوة مع

أكثر من قطر عربي آخر ، ومع سورية على الدوام . وقد بدأ هذا الدور حينما غلب الترك الخلافة العباسية على أمرها .

استشعر أحمد بن طولون حاكم مصر الخطر ، فتجاهل الخليفة المعتمد ، ووحد مصر وسورية عام ٨٧٧ م . وحين تسقط الأسرة الطولونية ستعود مصر وسورية إلى سلطة الخلافة ، ولكن موحدتين عام ٩٠٥ م . وفيما عدا سنوات معدودات من الانفصال ، نتيجة انتقال الولاية من حاكم إلى حاكم ، ستبقى مصر وسورية موحدتين نحو ستة قرون ونصف قرن ، أي من عام ٨٧٧ م حتى الغزو العثماني عام ١٥١٧ م . وستنضم الحجاز واليمن إلى هذه الوحدة تحت قيادة محمد بن طغج الإخشيد من عام ٩٢٥ حتى عام ٩٦٩ م . ثم سينضم المغرب العربي الى مصر والشام والحجاز واليمن حين تصبح القاهرة عاصمة الخلافة الفاطمية لتبدأ من عام ٩٦٩ م حتى عام ١١٧١ أي لمدة قرنين . ويسقط حكم الأسرة الفاطمية وتعود الأسرة العباسية إلى ولاية الخلافة على كل تلك الأقطار موحدة ابتداء من حكم صلاح الدين . وفي حكم صلاح الدين ومن بعده ما يستحق الانتباه .

إننا نحن العرب نحب أن نتذكر صلاح الدين البطل العربي ويجدر بنا أن نعرف لماذا انتصر ولماذا هزم ، وما دور مصر في الحالتين . ونحن نعرف أن سورية قد انفصلت عن مصر على أثر

وفاة السلطان نور الدين محمود . ولقد حاول صلاح الدين حاكم مصر ، بمصر وحدها ، أن يتحدى الصليبيين مرتين فانهزم في المرتين الأولى عام ١١٧١ م والثانية ١١٧٣ م . هزمه أقل ملوك الصليبيين شأناً ، حاكم إمارة مونتريال الصليبية . وقد أدرك صلاح الدين أسباب الهزيمة فأدرك أسباب النصر ، فظلّ يجهز للنصر أسبابه أربع عشرة سنة . انطلق أولاً إلى دمشق ، وهناك هزم الملك الصالح بالقرب من حماة يوم ١٣ نيسان/ابريل ١١٧٥ وصفّى قلاع الحشاشين الطائفية المتناثرة في سورية وأعادها إلى الوحدة . بعد هذا ، وليس قبله ، استطاع أن يتحدى الصليبيين في معركة حطين بجيش عربي شاركت فيه مصر وقاده حاكمها صلاح الدين، وليس بجيش مصري ولو كان بقيادة صلاح الدين ، فحرر القدس يوم ٢ تشرين الثاني/اكتوبر ١١٨٧ م . ومن بعد صلاح الدين سيقود قطز ، حاكم مصر ، جيشاً عربياً يهزم المغول في معركة عين جالوت في أيلول/سبتمبر ١٢٦١ م . وتصبح القاهرة ابتداء من العام التالي ، ولمدة ثلاثة قرون ، مقر الخلافة وعاصمة الدولة بعد أن سقطت بغداد عام ١٢٥٨ م . وتؤدي مصر بكفاءة دور القاعدة والقائدة في تحرير الوطن العربي من بقايا الإمارات الصليبية . فيحرر الجيش العربي بقيادة الظاهر بيبرس الكرك وقيسارية وأرسوف وصفد ويافا وأنطاكيا ، ويحرر الجيش العربي بقيادة قلاوون اللاذقية وطرابلس . ويحرر الجيش العربيّ بقيادة خليل بن قلاوون عكا وصور وحيفا وبيروت . فينتهي الاغتصاب الصليبي عام ١٢٩١ م .

١٩٠ - كل هذا يستحق الانتباه لأنه مؤشر إلى ما كان التاريخ يصنعه بمصر منذ الفتح العربي . لقد دخلت مصر بالفتح العربي طوراً جديداً من تاريخها الطويل ، فخلقت من جديد . بدأ هذا الخلق التاريخي العظيم جنيناً في مجتمع المدينة بعد هجرة الرسول عليه الصلاة والسلام . وفي مجتمع المدينة نبتت بذرة الأمة العربية . تحوّلت القبائل إلى شعب . وتحول الاعراب إلى عرب . واختصّوا دون غيرهم بمدينتهم فاصبحت لهم وطناً ؛ وانشأوا فيها دولتهم . أول حاكم لها محمد بن عبد الله وأول دستور لها « الصحيفة » التي أقامت نظاماً عاماً للعلاقات الداخلية والخارجية ملزماً لكل المواطنين فيها ، مسلمين وغير مسلمين ، على أساس وحدة الدفاع عن الوطن الواحد .

ثم انطلق العرب بالإسلام إلى ما يجاورهم فالتقوا واختلطوا بمجتمعات كانت قد تجاوزت الطور القبلي واستقرت شعوباً متجاورة ، ولكن السيطرة الفارسية والرومانية عليها جميعاً ، قروناً عدة كانت قد أوقفت نموها فلم تتحول إلى أمم متجاورة . الحميريون في جنوب الجزيرة العربية تحت السيطرة الحبشية أم الفارسية منذ عام ٥٧٥ م حتى ظهور الإسلام . الغساسنة في الجزء الشمالي الغربي وما يحيط بتدمر في سورية تحت السيطرة البيزنطية منذ القرن الثالث الميلادي حتى ظهور الإسلام . القبائل العربية من بني لخم في الجزء الشمالي الشرقي من الجزيرة فيما كان يعرف باسم « العراق العربي » تحت السيطرة الفارسية .

كلّ الشعوب فيما بقي من سورية وفلسطين ثم مصر غرباً ، حتى شاطىء المحيط الأطلسي مستقرة متجاورة على الأرض ، عبيداً فيها ، بمعنى الكلمة ، للرومان منذ قرون عديدة . . . .

فجاء الفتح العربي الإسلامي ليحررهم جميعاً ، ويرفع عنهم قيود العبودية أولاً ، ثم يلغي الحدود فيما بينهم ثانياً ، ثم يقدم لهم لغة مشتركة ثالثاً ، ثم يعرض عليهم عقيدة أرقى من عقائدهم ، رابعاً . ثم ينظم حياتهم جميعاً طبقاً لقواعد عامة واحدة (الشريعة الإسلامية) ، خامساً ؛ ثم يتركهم قروناً في حماية دولته ضد أي تهديد خارجي ، فيتفاعلون تفاعلاً حرًّا فيما بينهم ، ومع الأرض المشتركة قروناً متصلةً بدون حدود أو سدود أو قيود على حرية الانتقال والمتاجرة والعمل والتعليم والتعلم ، سادساً . ثم يشركهم معاً في الدفاع عن حدود الدولة المشتركة ، وفي الجهاد من أجل العقيدة المشتركة ، حتى إذا ما اشتركت أربعة أجيال متعاقبة منهم في الدفاع ضد الغزو الصليبي الذي استمر قرابة خمسة قرون من الحياة المشتركة ، كان الشعب قد أصبح واحداً ، وأصبح الوطن واحداً ، وارتفع بناء الحضارة الواحدة ، وتاهت الأنساب ، واندثرت المواطن الأولى وانتشر البشر على اتساع الوطن الواحد ، فأصبحوا جميعاً أمة عربية واحدة ؛ ولم تعد مصر جارة للعالم العربي ، ولا حليفاً في الدفاع ضد الخطر المشترك ، ولا شريكاً في مصلحة عابرة ، بل أصبحت جزءاً من الأمّة العربية التي صنعها التاريخ ولم يصنعها

أحد على عينه (راجع فقرة ٢٢ وما بعدها) .

١٩١ ـ الأمة العربية وجود موضوعي غير متوقف وجوداً أو عدما على إرادة أحد . فمصر جزء من الأمة العربية بدون توقف على إرادة أحد من مصر أو من غير مصر . كما أن العربي عربي ولو كره ذلك . هكذا تعلمنا من أساتذتنا الرواد . ثم أضفنا أن مجرد هذا الوجود القومي دليل موضوعي غير قابل للنقض ، على أن ثمة روابط وأسباباً موضوعية ، قد نعرفها ، وقد لا نعرفها ، توحد مصير الأمة ، بحيث يكون من العبث الفاشل أن يحاول أيّ عربيّ ، أو جماعة عربية ، أو قطر عربيّ ، أن يفلت بمصيره الخاص من مصير أمته . سيفشل حتماً ولو في المدى الطويل . روابط وأسباب موضوعية قد نعرفها إذا درسنا تاريخنا وواقعنا لنكشفها لا لنختلقها ، فإذا لم ندرس فإننا نكتشفها ـ بسهولة ـ في خلاصتها الحضارية . في ذلك الشعور بالانتماء القومي إلى الأمة العربية الذي ما يزال يحدد مواقف عشرات الملايين من العرب البسطاء ، الذين لم تتح لهم فرص التعليم والدراسة . ثم اننا نكتشفها كل يوم من مواقف غيرنا منّا . فنحن عندهم عرب بصرف النظر عن أقطارنا ، سواء كانوا اعداء لنا أم حلفاء وأصدقاء ، وسواء أعجب هذا الانتماء أحداً منا أم لم يعجبه .

١٩٢ ـ في قلب هذا الوجود القومي يعيش ثلث الشعب العربي في مصر ، وتُخْتَزَنُ فيها أنضج عناصر الحضارة العربية الإسلامية من العلوم والآداب والفنون والخبرة المتراكمة اقتصادياً

وسياسياً ، وتتمتع بأكبر قدر من التجانس الاجتماعي بفضل احتضان الأمة العربية لها وحمايتها من آثار التخريب العشائري والطائفي الذي أحدثته الاعتداءات الشعوبية على أطراف الأمة العربية . فهي القاعدة لأية تعبئة قومية . وهي القائدة لأية مسيرة قومية . وهي الرائدة لأية نهضة قومية . وهي كما وصفها بحق الأديب المؤرخ الفرنسي بنوا ميشان في كتابه الازدهار العربي بأنها « مخّ العرب » الذي يتلقى من كل أعضاء الجسم ما تحسه وتعانيه ، فيدرك ، ويوجّه اعضاء الجسم فيستجيب . اعجبني هذا التشبيه لأن المخّ بدون أعضاء في جسم واحد قطعة من اللحم الرخو سريع التلف . كما أن الأعضاء في جسم واحد تختل حركاتها وتطيش ، وقد تهلك ، إذا ما فقد المخ ملكة الإدراك السليم أو « غسله » أحد من تراثه وحشاه فكراً غريباً عن تكوين الأطراف .

١٩٣ ـ هكذا سيكون دور مصر في الوطن العربي منذ صلاح الدين حتى أواخر القرن التاسع عشر ، لن تتأثر كثيراً بتنازع الأسر على تولّي الخلافة . فقد بقيت تؤدي دورها كجزء من الأمة العربية ، وولاية الخلافة للأسرة الفاطمية ثم العباسية ، ثم العثمانية . انتهت ولاية الخلفاء الفاطميين في مصر ظهر يوم جمعة . سمع المصلون خطباء المساجد يدعون للخليفة العباسي بدلاً من الخليفة الفاطمي بأمر من صلاح الدين فانتهى الأمر . وحين تولت الأسرة العثمانية الخلافة بعد هزيمة الجيش العربي في

معركة مرج دابق يوم ١٢ آب/اغسطس ١٥١٦ م ودخول مصر في كانون الثاني/يناير ١٥١٧ ، وعزل الخليفة العباسي لم يتغير شيء من مصر . اكتفى العثمانيون بأن يحصلوا على ربع حصيلة الضرائب ، وبأن يولوا الولاة لجبايتها . وبعد أربعة قرون لم يتركوا بها أثراً سوى مسجدين مفرطين في تواضع العمارة أحدهما مسجد السِّنانية في بولاق الذي بناه سنان باشا عام ١٥٧١ م والآخر مسجد « أبو الذهب » الذي انشىء عام ١٧٧٤ م . ثم انهم فصلوا إدارة سورية عن إدارة مصر لأول مرة بعد ستة قرون ونصف قرن . ولكنهم لم يستطيعوا أن يعزلوا مصر عن الأمة العربية ، ولم يقبل الشعب العربي في مصر حتى الفواصل الإدارية . فما ان يتولى الأمر حاكم قادر حتى يلغي تلك الفواصل وينزع نزوعاً يكاد يكون غريزياً إلى الوحدة العربية . وما هي إلا استجابة لروابط موضوعية تشد أجزاء الأمة الواحدة بعضها إلى بعض . هكذا حاول أن يفعل علي بك الكبير عام ١٧٦٨ م . وهكذا حاول أن يفعل محمد علي ابتداء من ١٨١٥ ، وهكذا ستكون مصر مأوى العرب الأحرار الهاربين إليها من القهر الطوراني حينما يستولي الترك على الدولة فيحولونها من دولة مشتركة (امبراطورية) إلى دولة مسيطرة (استعمارية) ، فيأتي رد الفعل العربي متدرجاً من طلب المساواة ، إلى طلب اللامركزية ، إلى طلب الانفصال ، إلى الوحدة العربية .

لقد كنا نقول هذا ونردده ونبشر به وندافع عنه على مدى ربع قرن في كتب منشورة ابتداء من عام ١٩٦٥ . وما كان يجرؤ على إنكاره الا القليل يوم أن كانت مصر تؤدي.دورها المنتصر كقاعدة وقائدة ورائدة تحت راية عبد الناصر . ومن فوق قمة النصر في شباط/فبراير ١٩٥٨ لم ينسب عبد الناصر النصر إلى مصر ، بل إلى الأمّة العربية . سئل عما يتوقع أن يحدث للعرب لو أنه مات فقال لسائله : « هل تظن أنني أنا الذي خلقت القومية العربية ؟ . . أبداً . ان القومية العربية هي التي خلقتني . لست أنا الذي أثيرها بل هي التي تحملني . إنها قوة هائلة ولست أنا الا أداتها . ولو لم أكن موجوداً لأوجدت واحداً ، عشرة ، الفاً غيري ، يحلّون محلي . ان القومية العربية لا يمثلها رجل واحد أو مجموعة من الرجال ، انها لا تتوقف على جمال عبد الناصر ولا على الذين يعملون معه . إنّها قوة كامنة في ملايين العرب الذين يحمل كل منهم شعلة القومية . إنها تيار جارف ، ولا تستطيع أية قوة في العالم ، ولن تستطيع ، تحطيمها طالما احتفظت بالثقة في ذاتها » .

نعم . « طالما احتفظت بالثقة في ذاتها » . هكذا قال عبد الناصر رحمه الله .

ولكن كثيرين كانوا لا يثقون في القومية العربية بالرغم مما كان يقول أكثر حكام العرب في التاريخ تجربة وأغناهم خبرة بدور مصر في الوطن العربي . بل كانوا يرجعون الالتقاء تحت الراية المنتصرة إلى جاذبية النصر ذاته بدون أن يتوقفوا للرد على السؤال : ولماذا لا يلتقي العرب تحت راية منتصرة إلّا أن تكون

راية عربية ، ومن حولهم أمم كثيرة انتصرت فلم يلتقوا تحت رايتها ؟ على أي حال لقد قدم التاريخ الدليل الحاسم على وحدة المصير من الردة فالقطيعة فالعزلة فالعداء بين مصر السادات والوطن العربي فما الذي جرى ؟ . لا أحد ينكر الآن ما جرى لا في مصر ولا في باقي الوطن العربي .

حينما تكف مصر عن دور الجزء من الأمة العربية تتقلص إلى حد الشلل مقدرة بقية الأجزاء عن أداء دورها، فتتقلص إلى حد الشلل مقدرة مصر ذاتها على أن تؤدي الدور الذي اختارته ، فتكاد تنهار كل القوى في الوطن العربي بما فيها مصر . المسألة ـ إذن ـ ليست مسألة قيادة فذّة وقيادة شاذّة ، ولا مسألة انتصار أو انكسار ، بل هناك تحت جلد الوطن العربي شبكة من الروابط الموضوعية التاريخية التي تقاوم تجزئة الأمة الواحدة ، وتحافظ على وحدتها ، وتوحّد مصيرها ، وتعلّم من لايريد أن يتعلّم أن غاية شرود الجزء من الكلّ الفشل والشلل للأجزاء جميعاً .

هذا من التاريخ ، فماذا من البحث العلمي ؟

اتجاهات الشباب العربي

١٩٤ ـ في عام ١٩٥٣ تكوّنت في القاهرة « جماعة البحوث الحضارية المقارنة » بقصد القيام بدراسة مقارنة عن اتجاهات الشباب في كل من مصر ولبنان والعراق وسورية والأردن والولايات المتحدة الأمريكية . وكانت تضمّ مجموعة ممتازة من

العلماء والخبراء والباحثين وأساتذة علم الاجتماع وعلم النفس المتخصصين ، من بينهم ١٣ من مصر ، و٩ من لبنان و٣ من العراق ، و٣ من سورية ، و١٤ من الولايات المتحدة الأمريكية . وضمت إليها من غير أعضائها هيئة استشارية من تسعة خبراء ثلاثة من مصر ، واثنين من لبنان ، وواحداً من العراق ، وثلاثة من الولايات المتحدة الأمريكية ، ثم ألحقت بها جماعة من المساعدين من كل دولة من الدول ميدان البحث.

بدأ جمع البيانات الرئيسية للبحث عام ١٩٥٥ بتسهيلات كريمة من الحكومات والجامعات ومعاهد التعليم والاخصائيين في تلك الدول . واستعملت في جمعها وتحليلها واستنباط النتائج منها أرقى مناهج البحث الميداني والتحليل العلمي . وبعد جهد متصل استمر نحو ست سنوات نشرت الدراسة ونتائجها في القاهرة عام ١٩٦٢ تحت إشراف د . محمد عثمان نجاتي ، عضو الجماعة وأستاذ علم النفس في جامعة القاهرة حينئذ ، كما سلمت نسخة منه إلى الفريق الأمريكي .

جاء في مقدمة الدراسة المنشورة عن منهجها الذي اسموه « المنهج الحضاري المقارن » : « إن مشكلة استقلال الحالات التي يتناولها البحث الحضاري المقارن من المشكلات الهامة التي يجب أن يحتاط لها في تصميم البحوث الحضارية المقارنة . وهناك رأيان متطرفان في هذا الصدد رأي يذهب إلى أنه إذا كان هناك مجتمعان مستمدان من أصل واحد ، أو إذا

أخذ أحدهما عن الآخر بكثرة ، فلا يجب اعتبارهما حالتين مختلفتين بل حالة واحدة . ورأي آخر يذهب إلى أنه مادام المجتمعان مستقلّين سياسياً فإنهما يعتبران مستقلين كأي فردين في مجتمع واحد . إن هذه المشكلة كما يقول هوايتنج مشكلة معقدة ولم تحل بعد حلاً كاملاً . وفيما يتعلق بالبلاد العربية التي تناولها البحث الحالي فإنّ كل شخص وثيق الصلة بهذه البلاد لابد أن يلاحظ أن الروابط التاريخية والجغرافية واللغوية والدينية بينها وثيقة جداً . ولكن بالرغم من هذه الروابط فإن هذه البلاد ليست متشابهة في جميع ظروفها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وفي المشكلات السيكولوجية والاجتماعية التي تصادف الشباب في كل منها . فلاشك أن الاستقلال السياسي لهذه البلاد وتعرضها لبعض المؤثرات الداخلية والخارجية المختلفة قد أوجد فروقاً في بعض المتغيرات التي يقوم البحث بدراستها . ومثل هذه الفروق توجد عادة بين أفراد المجتمع الواحد . ولذلك فإننا نميل في هذا البحث إلى اعتبار هذه البلاد العربية المختلفة سياسياً وحدات حضارية مستقلة يمكن أن تعقد المقارنة بينها » .

واضح من هذا التقديم أن « جماعة البحوث الحضارية المقارنة » في اتجاهات الشباب لم تقطع برأي فيما إذا كانت الاقطار العربية الخمسة التي اختارتها تنتمي إلى أصل حضاري واحد ، بحكم ما هو ملحوظ من أن الروابط التاريخية والجغرافية واللغوية والدينية بينها وثيقة جداً ، أم أنّ كلا منها يعتبر وحدة حضارية مستقلة عن الأخريات بحكم استقلالها السياسي وما ترتب عليه من فروق في الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وفي

المشكلات السيكولوجية والاجتماعية التي تصادف الشباب في كل منها .

لم تقطع برأي ولكنها « مالت » إلى اعتبار الاقطار العربية وحدات مستقلة .

على هذا الأساس « المائل » استمر جمع البيانات والبحث والدراسة والتحليل واستنباط النتائج الخاصة بكل قطر عربي على حدة بالإضافه إلى الولايات المتحدة الأمريكية . وسجلت وثائق البحث في جداول كثيرة ومتنوعة أدق الفروق الفردية والتفصيلية بين اتجاهات الشباب من الذكور والنساء ، من المتعلمين والأميين ، من العاملين والعاطلين ، من سكان المدن وسكان الريف وسكان الصحارى من المسلمين والمسيحيين . . . باختصار لم تترك وجهاً للمقارنة إلاّ درسته . وكان المفروض ، اتساقاً مع الاختبار الثابت في المقدمة ، أن تتم مقارنة النتائج بين اتجاهات الشباب في ست دول . خمس عربيات وواحدة أمريكية . ولكن النتائج لم تقبل ميل الجماعة . النتائج الموضوعية لم تقبل الاختيار الذاتي . إذ انتهى البحث إلى أن يكون مقارنة ثنائية بين الأقطار الخمسة العربية من جانب والولايات المتحدة الأمريكية من جانب . وعللت الجماعة هذا في خاتمة بحثها تحت عنوان « استنتاجات عامة » بأن التشابه في اتجاهات الشباب في جميع الأسر العربية المسلمة والمسيحية في جميع البلاد العربية التي أجرى فيها البحث تشير إلى التشابه الحضاري في جميع هذه

المجتمعات بالرغم من اختلاف درجة التأثر بالمدنية الغربية .

١٩٥ ـ وهكذا يثبت عن طريق دراسة تطور المجتمعات من أسر وعشائر ، إلى قبائل وشعوب وامم ، وعن طريق دراسة التطور التاريخي للمجتمعات منذ ظهور الإسلام في هذا الجزء من الأرض الذي نطلق عليه اسم الوطن العربي ، وعن طريق دراسة نموذج من التطور التاريخي لأكبر الأقطار العربية منذ عشرات القرون (مصر) ، ومن دراسة اتجاهات الشباب في عدة اقطار عربية منفصلة ، ومستقل بعضها عن بعض باعتبار أن الانتماء الحضاري في بداية مرحلة الشباب يكون اكثر نقاء مما يخالطه خلال رحلة الحياة بعد ذلك ، بالإضافة إلى مالا حصر له من دراسات منصبّة على إثبات وحدة المميزات الحضارية في الشعب العربي وعلى رأسها اللغة والشعور بالانتماء إلى أمّة واحدة شعباً ووطناً بالإضافة إلى الإجماع العالمي في كل دراسة تاريخية أو فلسفية أو فنية أو سياسية على وصفنا ككل بأننا عرب ، ووصف كل واحد منا بأنّه عربي ، ووصف البلدان المتعددة في وطننا بأنها بلدان عربية ، ووصف كل قطر على حدة بأنه قطر عربي (رؤ يتنا من الخارج) . . . كل هذا يثبت أننا أمّة مكتملة التكوين . أصبحنا هكذا بفعل قوانين التطور ، لم يصنعنا أحد وما اصطنعنا انفسنا . فيثبت أولاً وقبل كل شيء أن حضارتنا حضارة قومية لا قبلية ولا شعوبية ولا عشائرية بدون إنكار أنها لم تصل إلى أن تكون حضارة قومية إلّا بعد أن تطورت نامية من

حضارات عشائرية متميزة ، إلى حضارات قبلية متصارعة ، إلى حضارات شعوبية متجاورة ، فهي المحصلة الحضارية الأرقى لتفاعل كل تلك الحضارات على مدى قرون طويلة . وقد عرفنا من قبل كيف كانت الثورة الحضارية الإسلامية هي محركة هذا التفاعل وحارسته وقائدته إلى تجاوز الطور القبلي إلى الطور الشعوبي إلى الطور القومي (فقرة ٢٢ وما بعدها) ، فكانت حضارتنا القومية ذات مضمون إسلامي .

فإذا صحّ كل هذا ، وهو عندنا صحيح ، وكانت الحضارة هي صانعة الهيكل الأساسي للشخصية فيمكننا القول بأن الشخصية العربية السوية هي شخصية عربية إسلامية أيّاً كانت عقيدة صاحبها . مع التأكيد مرة أخرى وأخيرة على أنه لم يكتسب هذه الشخصية بإرادته، بل انتقلت إليه عبر آلاف الاجيال قبل أن يصل إلى سن السادسة عشرة ، لا حيلة له في هذا ولا إرادة .

مشكلات الحياة

١٩٦ ـ نحن نتحدث عن الشخصية السوية وسنعرف فيما بعد ما أصاب هذه الشخصية من خلل وأسباب تلك المصائب . ذلك لأننا لا نستطيع أن نعرف المنحرف إلا قياساً على المستقيم . يكفينا الآن أن نعرف أن كل إنسان عربيّ سويّ قد تشكلت شخصيته على أساس حضاري عربي إسلامي معاً ، رويداً

رويداً ، منذ ولادته بدون وعي منه . وإذا كان المثل يقول « إن السمكة لا تعرف الماء » ـ تعبيراً عن أنها إذ تعيش فيه ولا تعيش بغيره تفتقد تمييزه من غيره ـ فإن الإنسان العربي لا يدرك شخصيته الحضارية إلا إذا صادف ما يتميز عنها من شخصيات حضارية . ويعرف كلّ منا من تجربته الخاصة أنه لا يشعر بأنه عربيّ الانتماء إلاّ إذا غادر الوطن العربي فأحس بالغرب والحنين، أو إذا رأى الحضارة الغربية تعرض على وعيه من خلال وسائط الثقافة والإعلام والدعاية ، أي إلا إذا رغب في المقارنة أو فرضت عليه . حينئذ يشعر بأنه مختلف عن « الغير » من حيث هو عربي والآخر « غير عربي » . فيما عدا تلك المناسبات العابرة في حياته فإن الإنسان العربيّ مشغول بأن يختار دوراً يلعبه في مجتمعه . وهو لن يختار ـ بدون اضطرار ـ إلاّ الدور الذي « يرتاح إليه » ، أي الدور الذي يؤديه مستجيباً تلقائياً لميوله بدون افتعال أو اضطراب . وسيكون ذاك هو الدور الذي لا يتعارض مع « شخصيته » . ستصادفه خلال أدائه ، كل يوم أو كل ساعة أو كل لحظة ، مشكلات الحياة السوية : العمل على إشباع حاجاته المادية والفكرية والروحية المتجددة أبداً بما هو ممكن في ظروف الزمان والمكان الذي يعيش فيه ، ولكنّه سيكون قادراً دائماً على حل تلك المشكلات لأن كل طاقاته المادية والفكرية والروحية أيضاً ستكون موجهة إلى حلّها بدون تشتت أو إحباط أو تردد . ولا يكون الحل إلاّ تحقيقاً لذاته .

لن يدهشه أن يدرك أنّ أمته العربية ، مجتمعة ، أمة نامية

ولكنها متخلفة . ان النمو هو النقيض الواقعي حصيله الماضي ، أما التخلف فالنقيض المتصور من خلال مقارنة مستقبل أمته بما حققته بعض المجتمعات المعاصرة . فلن يلبث ـ مادام سويّاً ـ أن يدرك الحل الصحيح لهذه المشكلة : مضاعفة ما هو ممكن ، وليس القفز من فوق القرون اختزالاً غير واقعي للفرق بين ما هو واقع وماهو متصوّر . حينئذ يتعلّم الإنسان العربيّ من تلك المجتمعات أساليب مضاعفة عائد الواقع المادي والبشري والفكري والروحي ، ويقتني أدوات هذه الأساليب إبداعاً أو صنعاً أو شراء ، ويتدرب على إتقان استعمالها ، ويستخدمها في مضاعفة عائد ما هو متاح له في مجتمعه من أسباب التنمية ، فيتضاعف ماهو ممكن ، وتزداد سرعة نمو أمّته .

قد تصاحب عملية التنمية هذه إضافات من النّظم أو العادات أو الآداب أو القيم مثل إعادة تقويم العمل الاجتماعي ، أو الهجرة من الريف إلى المدن ، أو ازدحام المدن بالشباب الوافدين إليها بحثاً عن فرص عمل أفضل ، أو إبدال الأسرة الممتدة بأسرة صغيرة ، أو ارتفاع القيمة الاجتماعية للعمل على حساب قيمة الاستغناء عنه بالثروة ، أو استقلال الشباب مبكّراً عن أسرهم . . . الخ . . وقد يتعب أو يفشل أو يضيق بعض الناس بهذه المستحدثات على حياتهم ولكنهم على مدى حياتهم ، وقبل أن تنقضي ، سيكتسبون تلك الخبرة بالحياة التي سبقهم إليها من كانوا من قبل قد صادفوا التّعب والفشل

والضيق ثم تجاوزوها أكثر نمواً ونضجاً . إنّ كل هذه لا تعتبر مشكلات إلّا حين تنسب إلى جدل الحياة ، إلى التفاعل المحتوم بين الناس والطبيعة ومجتمعهم ، إلى قانون التطور ، حيث لا يتم التطور إلّا من خلال حل تلك المشكلات . . وليس من خلال أي شيء آخر .

كل هذه المشكلات ومتاعب حلها تهون أمام جهد الانسان العربي علما وفكرا وعملا . وهي ـ بعد ـ مشكلات الحياة ومتاعب تطويرها كما يحياها كل الناس في كل زمان ومكان وان اختلفت مضامينها وأساليب حلها زمانا ومكانا. وحين يواجهها الانسان كما هو سويّ الشخصية لن تلبث حضارة امته التي يحملها في ذاته دون أن يدري إلا أجيالا معدودة حتى تهضم وتتمثل، بدون أن تدري الأجيال، ما لا يناقض بنيتها وإن كان طارئا عليها من مستحدثات وأساليب حل مشكلات الحياة علما وفكرا وعملا، فتنمو به وتتطور ويصبح جزءاً منها مصوغا صيغتها تعبر عنه بلغتها علما وفكرا ومذاهب وتقاليد. . الخ. فلا يجد دارسو تاريخ الحضارات عسرا في معرفة مصدر أي عنصر من عناصر تكوين الحضارة ومتى اتصل بها، ومتى التحم، ومتى تمثلته فأصبح جزءاً منها، وما اصابه خلال ذلك من تطوير وصياغة (المثال القريب منا اتصال بعض مقولات الفلسفة اليونانية بالحضارة الاسلامية، وانتقاء ثم هضم وتمثيل ما لا يناقض الاسلام منها ثم صياغته فإذا هو جزء من الفلسفة العربية) .

هكذا نشأت وتطورت كل الحضارات ذلك التطوير البطيء الذي لا تلحظه الأجيال. وهكذا نشأت وتطورت الآراء والمذاهب والنظم والتقاليد والآداب والفنون. . . إلى آخر مكونات الحضارة العربية الإسلامية. وهكذا نشأت وتطورت شخصية الإنسان الاعرابي، والفرعوني، والاشوري. . الخ حتى أصبحت شخصيته عربية، ولم تزل قابلة للنمو والتطور الحضاري بما تضيفه الأجيال اليها، قائماً على هيكلها الاساسي: العروبة والإسلام. وهكذا لم يكن هناك سبب من الحضارة العربية الإسلامية يُعجز الانسان العربي أو يعوقه عن التقدم العلمي والفكري والعملي لو كان الإنسان العربي قد تُرك يمارس حياته بدون قهر خارجي وتخريب داخلي، مهما كانت حدة المشكلات التي تواجهه على طريق التقدم، ومهما كانت متاعب حلولها، ما دام سويّ الشخصية.

ولكن الأمور لم تجرِ، ولا تجري، في الوطن العربي على هذا الاستواء.

القهر المادي

١٩٧ ـ فمنذ بداية القرن التاسع عشر تعرضت الأمة العربية لموجة غزو بربريّ عنيف شنّته القوى الرأسمالية في أوروبا، وسخّرت لإتمامه كل ما استطاعت أن تُعدّه من قوة حتى شعوبها نفسها، غايته الاستيلاء على الارض (الوطن) بما هي ثروة

ومصدر ثروات، واستغلال الشعب كقوة عمل وكمستهلك لتغذية وتنمية وتطوير النظام الرأسمالي في أوروبا طبقا لقانونه الصمدي مثلّث القواعد: الفردية، والمنافسة الحرة، والربح. ولقد تنافست في السباق إلى استعمارنا القوى الرأسمالية الأوروبية الى حد الاقتتال (فرنسا وانكلترا على مصر)، وداهمونا فرادى، ومتفقين، وانتهى الأمر بأن استولت انكلترا وفرنسا واسبانيا وايطاليا على كامل الأمة العربية أرضاً وشعباً. واصطنعت كل دولة منها نظاما للحكم والإدارة يحقق لها غايتها الاستعمارية، وفرضته بالقوة الباطشة على الشعب العربي في كل قطر احتلته، تحرسه قوة مسلحة من جند المستعمرين أو من جند المستعمرات مقيمة فيه. كان ذلك هو الاستعمار الرأسمالي الأوروبي السافر الوقح في ظل وحراسة احتلال عسكري قاهر وقادر. وكان ـ على وجهه الاستعماري والعسكري ـ صريحا في الولاء لغايته. فلم يعنَ المستعمرون إلا بما يحقق تلك الغاية ويحفظها. وهكذا كان المستعمرون قلة إدارية تحرسها كثرة عسكرية، منعزلة عن الشعب مستعلية عليه لا يهمها من أمره إلا أن يبقى قادرا على العمل، ولا يهمها من أفراده إلا من تختارهم ليؤدوا عنها ما يلزم من وظائف الحكم والإدارة لحماية وجود الاستعمار وأمن جنده، وذلك بالقدر الكافي، كمّاً وكيفاً لأداء خدماتهم. وتركوا للناس ما عدا ذلك من شؤون حياتهم. وكان من بين ما تركوه بدون تدخل الاسلام كعقيدة ومناسك بعد استبعاده ـ بحسم ـ كنظام

للحياة العامة والمعاملات بين الناس (ما عدا قواعد الأحوال الشخصية)، ثم إنهم قد تركوا لهم العادات والتقاليد والآداب على ألا تمس وجودهم ومصالحهم وأمن جندهم والترفيه ع:م أيضا.

١٩٨ - لم تكن موجة الغزو البربري العنيف الذي شنته القوى الرأسمالية في أوروبا مقصورا على الأمة العربية. لقد اكتسحت العالم كله فتحول العالم كله إلى مستعمرات. ولأنه استعمار رأسمالي فإنه كان محكوما في تعامله مع المستعمرات المتعددة بالقانون الرأسمالي: الربح ومزيد من الربح. والربح يزداد كلما زاد الطلب على السلع. ثم يزداد كلما قلت تكلفة الانتاج، ثم يزداد كلما زاد انتاج كل سلعة... باختصار، يزداد الربح كلما اقترب المشروع الرأسمالي من الانتاج الكبير واتسع السوق وتوحد. فكان الرأسماليون منذ البداية سباقين الى توحيد الاقاليم، رواولها قيادة حركات الوحدة القومية في أوروبا المعاصرة للنمو الرأسمالي، وهي الظاهرة التي اوحت الى الماركسيين بأن يستنتجوا من ملاحظة تزامن الوحدة القومية والنظام الرأسمالي في اوروبا ما ذهبوا اليه من أن الأمم صناعة بورجوازية. (فقرة ٤٨). ولكن هذا الوحي لا يلبث أن يصبح وهما بعد ملاحظة أن التكوين القومي سابق على الوحدة القومية (السياسية). ثم ان الوهم يتبدد حين يتحول النظام الرأسمالي الى نظام استعماري. فأينما ذهب الغزاة المستعمرون فاستولوا على الارض والشعب

وحّدوا المستعمرات المتجاورة وشعوبها المتنافرة واقاموا لها إدارة مركزية لتحقيق أفضل الظروف الاقتصادية اللاّزمة للربح، ومزيد من الربح، بصرف النظر عن التمايز أو الخلاف بين الأوطان والشعوب.

احتلت انكلترا القارة الهندية ولم تكن موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا، فوحدتها تحت ادارة استعمارية مركزية واحدة وبقيت موحّدة إلى أن تحررت فانفصلت دولا. واحتلت فرنسا جنوب شرق آسيا (فييتنام وكمبوديا وتايلاند ولاوس) ولم تكن موحدة من قبل لا سياسيا ولا إدارياً ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا فوحّدتها تحت اسم الهند الصينية الفرنسية تحكمها ادارة استعمارية مركزية، وبقيت موحدة إلى أن تحررت فانفصلت دولا. واحتلت هولندا مئات الجزر المنفصلة بحراً، ولم تكن موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا (١٧ لغة) ولا حضاريا، فوحّدتها واقامت فيها ادارة مركزية استعمارية واحدة وبقيت موحدة إلى أن تحررت، وحاولت أن تبقى موحدة تحت اسم «الولايات المتحدة الاندونيسية» (١٩٤٩) فلما فشلت الوحدة، انفصلت غينيا الجديدة (١٩٥٤). واحتلت مجموعات استعمارية مهاجرة من دول اوروبية غير موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا، شمال القارة الامريكية، وبعد إبادة شعبها، أو شعوبها، تنافس المستعمرون عليها واقتتلوا ولكنهم خضعوا أخيرا لحكم القانون الرأسمالي

فتوحدوا تحت ادارة مركزية واحدة في كندا، وفي الولايات المتحدة الأمريكية. واحتل الايطاليون الحبشة واريتريا والصومال وجيبوتي، ولم تكن موحدة لا سياسيا ولا إداريا ولا شعبيا ولا لغويا ولا حضاريا فوحّدوها تحت ادارة استعمارية مركزية واحدة وبقيت موحدة إلى أن تحررت فانفصلت دولا . . . الخ .

كان كل هذا الاتجاه التوحيدي خضوعاً لقوانين النظام الرأسمالي ولم يرتكب الاستعمار الرأسمالي مخالفة أو جنحة أو جناية خروجا عليها . . . إلا في الأمة العربية .

لماذا؟

١٩٩ ـ لأن الاستعمار الأوروبي الرأسمالي للأمة العربية بدأ استقطاعا، جزءاً بعد جزء حتى الحرب الأوروبية الأولى (١٩١٤ ـ ١٩١٨) . وكل جزء سقط عَزَله المستعمرون عن باقي الأمة العربية . ثم إن القوى الاستعمارية التي استولت معا على كامل الأمة العربية كانت متعددة ومتنافسة، فتوزعت الأمة العربية أجزاء بين تلك القوى . ثم ان الوطن العربي كان مقسّماً إداريا إلى ولايات من قبل داخل الدولة المركزية الواحدة، فسَهُلَ تحويل الخطوط الإدارية الى حدود سياسية . ولكن كل هذا وحده لم يكن ليحول دون أن توحّد كل دولة مستعمراتها المتجاورة خضوعا لقوانين النظام الرأسمالي . فهو لا يفسر مثلا لماذا لم توحّد فرنسا تونس والجزائر والمغرب كما فعلت في جنوب آسيا؛ ولماذا لم

توحد انكلترا السودان ومصر وفلسطين والعراق والخليج كما فعلت في الهند. ولماذا لم توحّد اليمن الجنوبي وعُمان. ولماذا لم تعترض على وحدة نجد والحجاز، واعترضت على وحدتها واليمن. ولماذا احتلت السودان باسم مصر، ثم عزلتها عنها، وهي تستعمر القطرين، ولماذا أحبطت الدول الاستعمارية مشروع محمد علي، العربي التوحيدي، ثم ضغطت على الدولة العثمانية لإطلاق يده في مصر. . . الخ. اكثر من هذا، لماذا جزّأت فرنسا ما استعمرته من الشام وكان موحّدا؟ ولماذا جزأت انكلترا ما استعمرته في المشرق العربي، وكان موحدا؟ وقبل هذا وفوقه، لماذا تواطأوا جميعا على تجزئة الوطن العربي المجزأ بإقامة حاجز بشري غريب في فلسطين بفصل مشرقه عن مغربه؟

٢٠٠ ـ في عام ١٩٣٧ نُشر في فرنسا كتاب مترجم عن الألمانية يحمل عنوان الله أكبر يتضمن تقريرا كتبه عميل صهيوني اختار لنفسه اسما مستعارا «محمد اسعد بك»، قدمه إلى أحد قادة الحركة الصهيونية المستشرق النمساوي د. فولفجانج ف. فايست، يقول فيه: «إن خلاصة الاسباب الجديّة للكفاح من اجل الأرض المقدسة هو موقعها الاستراتيجي وتأثيره في المستقبل. فلو عادت فلسطين الى دولة وحدة عربية تشمل مصر لقامت هناك قوة من ٢٥ مليونا من المسلمين تتحكم في قناة السويس وفي الطريق الى الهند. أما إذا بقيت فلسطين مستقلة، أو إذا أصبحت دولة يهودية، فإنها ستكون عقبة في سبيل قيام تلك الدولة الكبرى، حتى لو توحدت دول عربية أخرى. إن دولة صغيرة عازلة تقوم على

١٠٠,٠٠٠ كيلومتر مربع على ضفتي نهر الأردن ستحول ـ من ناحية ـ بين كل دولة عربية وبين دولة عربية أخرى: ستحول بين سورية الفقيرة اقتصاديا وبين الاتحاد مع مصر، وهو اتحاد لا يمكن منعه بغير إقامة تلك الدولة العازلة. وسَتحول بين مصر المسالمة وبين مد الحركة الوهابية المقاتلة. إن التوازن حول قناة السويس يتوقف، إذن، على حياد فلسطين. يتوقف على فلسطين تكون مثل سويسرا عند نقطة اتصال ثلاث قارات. إن هذا الحياد سيكون موازياً لتطور الاستيطان اليهودي. ذلك لأن اليهود هم وحدهم أصحاب المصلحة في هذا الحياد، وليس العربُ أو المسلمون. فهؤلاء هم الدعاة المتحمسون للاندماج في دولة كبرى». (أورده بيتر ديستريا في كتابه **من السويس الى العقبة** (١٩٦٨).

والواقع التاريخي أن إقامة دولة عازلة في فلسطين تحرس الشريان الملاحي الذي يجري من الأرض العربية من بور سعيد الى السويس إلى باب المندب من أن تسترده دولة واحدة عربية قادرة على استرداده والتحكم فيه باعتباره طريقاً بحرياً داخلياً، كان مشروعا استعماريا منذ أن حصلت فرنسا على امتياز حفر قناة السويس (٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٥٤)، فاتجهت انكلترا ، المنافسة الاستعمارية لفرنسا، إلى وضع مشروع شق قناة تبدأ من حيفا، ثم تجري في منخفض الغور وتنتهي في العقبة، تقوم على حراستها دولة عازلة في فلسطين من العرب الدروز تحشدهم فيها انكلترا. وفَشِل المشروع، أو صُرف النظر عنه، لأن «العرب أو المسلمين هم الدعاة المتحمسون للاندماج

في دولة كبرى». واستطاعت انكلترا ان تستبدل به هيمنتها على قناة السويس.

وبينما كانت الدولة العازلة، الحائلة دون قيام دولة الوحدة الكبرى، مشروعا استعماريا معين المكان والأسباب، كانت ثمة بدائل كثيرة عن فلسطين مطروحة لتنفيذ مشروع الاستيطان الصهيوني. كان من بينها ما يدخل في إطار الوطن العربي (شمال غرب الجزيرة العربية أو «أرض مدين » ، سهل البقاع ، سيناء، حوران، الخليج العربي، شرق الاردن، ليبيا). وكان من بينها ما هو خارج الوطن العربي مثل الارجنتين وقبرص واوغنده (راجع دراسة بالغة الجودة عن **مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى** تأليف الدكتور أمين عبدالله محمود - سلسلة عالم المعرفة - العدد ٧٤). لم يكن المشروع الاستعماري والمشروع الصهيوني، اذن، مرتبطين نشأة واسبابا. ولكنهما اتفقا غاية عندما تحددت فلسطين العربية مكانا لتنفيذ المشروع الصهيوني حيث تحول الدولة العازلة دون الأمة العربية ووحدة دولتها، فتحمي المصالح الاستعمارية، وحيث تُمكِّن الصهيونية من إقامة دولة عنصرية يحميها الاستعمار. وطالما كانت انكلترا تحتل فلسطين كان وجودها يغني الاستعمار عن المشروع الصهيوني. ولكن الحرب الأوروبية الثانية قد اندلعت (١٩٣٩ - ١٩٤٥) وانتهت بتدمير المانيا النازية وحلفائها المنهزمين تدميرا. ولكنها انتهت ايضا بإفلاس انكلترا

وفرنسا المنتصرتين إفلاسا لم تعد أي منهما معه قادرة على الاستمرار في تحمل تكلفة إدارة المستعمرات وحراستها. فانسحبت انكلترا من المستعمرات بما فيها فلسطين وتولت الولايات المتحدة الامريكية، قائدة انتصار الحلفاء، والرابح الوحيد من الحرب، قيادة المرحلة التالية من مراحل الاستعمار الذي أصبح امبرياليا. وبإعلان انكلترا أنها ستنسحب من فلسطين لم يعد ثمة مبرر لتأجيل المشروع الصهيوني، وتولت الولايات المتحدة الامريكية امر انشاء دولة عازلة صهيونية في فلسطين باسم «اسرائيل» واعترفت بها الولايات المتحدة الامريكية فور إعلان قيامها عام ١٩٤٨، وستبقى الولايات المتحدة الامريكية فيما يلي ذلك من سنين، كفيلة بتأمين الوجود الصهيوني في فلسطين. وستبقى المؤسسة الصهيونية (اسرائيل) كفيلة بحراسة المصالح الاستعمارية. ففي عام ١٩٤٨ أمدت الولايات المتحدة الامريكية العصابات الصهيونية بكل الاسباب المادية والعسكرية والسياسية، والدبلوماسية العلنية والخفية لتهزم جيوش الدول العربية المتدخلة «لانقاذ فلسطين» أو لتنهزم لها. فقامت الدولة الصهيونية الحارسة لدى الإمبريالية الأمريكية مصالحها في الوطن العربي. واعترفت الولايات المتحدة الامريكية بالدولة الحارسة فور اعلان قيامها وأفسحت لها مكانا في هيئة الأمم المتحدة.

وفي عام ١٩٥٦ اشتركت المؤسسة الصهيونية (اسرائيل) في

العدوان الثلاثي على مصر الثورة لحساب الإمبريالية الأمريكية على وجهين. الوجه الأول لردع مصر الثورة التي ما ان تحررت حتى راحت تشارك على اتساع الوطن العربي في معارك التحرير فتقود الجماهير العربية ضد المشروع الاستعماري (مشروع ايزنهاور) وتسقط مصيدة الامبريالية (حلف بغداد) وتستأنف دورها كمركز قيادة وإمداد فتصبح القاهرة مركز قيادة وإمداد الثورة التحررية في الجزائر، ثم ترفض التبعية للإمبريالية الامريكية فتكسر احتكار السلاح وتتعامل مع المعسكر الاشتراكي، وتردّ ثوريا على محاولة الولايات المتحدة الامريكية فرض تبعيتها في شكل شروط اقتصادية وسياسية ورقابية للمساهمة في بناء السد العالي، وسحب الوعد بالمساهمة إثر رفض الشروط، فتؤمم «مصر الثورة» قناة السويس وتشترك اسرائيل في ألعدوان الثلاثي ضد مصر لحساب الإمبريالية الأمريكية، كان ذلك وجهاً، أما الوجه الثاني، فالاشتراك مع انكلترا وفرنسا في معركة استعمارية قد يؤدي الانتصار فيها الى عودة الدولتين الاستعماريتين إلى الوطن العربي، وذلك لحساب الولايات المتحدة الامريكية أيضا، بالحيلولة دون عودتها منافستين غير مرغوب فيهما. أدت دورها وأمرت بالانسحاب من سيناء، فانسحبت بعد أن تم انسحاب القوات الانكليزية الفرنسية وليس قبل ذلك، وقبضت الثمن المرور في مضيق تيران في حراسة قوات دولية.

في الـذكرى الثانيـة لحـرب ١٩٥٦ ستعلن الصهيـونيـة عن وظيفتهـا في تجزئـة الـوطن العـربي وحمـايـة تجـزئتـه، فتنشـر مجلة «الأوبزرفاتير دي مويـان أوريان» مقـالا في تلك المناسبـة (تشرين الثـاني/ نوفمبر ١٩٥٨) تقول فيـه إن التفـوق الاسـرائيـلي قـدم ضمانا لحمـاية الـوضع القـائم ضد المحـاولات الوحـدوية. لقـد أصبح واضحا أن حفظ التوازن فيما بين الأقطار العربية المجـاورة لإسرائيل والاقـطار العربيـة عامـة مهمة يتـولاها الإسـرائيليون، وتدخل في نطاق واجباتهم. إننا نقوم هنا على تنفيذ «مبدأ مونرو» خـاص بـالشـرق الأوسط، إذا صـح التعبـير. إن القـرار الـذي اتخذناه بهـذا الخصوص منـذ عشر سنـوات (أي منذ ١٩٤٨) قـد أدّى إلى الاستقـرار والسلام بـدلا من الخوف. فنـلاحظ أن قرار التجزئة وحراستها قد اتخذ منذ انشاء الـدولة الصهيـونية في عـام ١٩٤٨. ونلاحظ من الحديث عن «التوازن بين الأقـطار العربيـة المجاورة لاسرائيل» انه إعادة حرفية للصيغة التي مرت بنا من قبل في اقتراح الدولة العازلة التي تحول دون الوحدة العـربية قبـل أن تنشأ الدولة الصهيونية بسنين طويلة.

٢٠١ ـ وفي عام ١٩٥٦، أيضا، دخلت الجماهير العـربية من المحيط إلى الخليـج معركـة الدفـاع عن مصر الثـورة بكل سـلاح متـاح، بما في ذلـك قطع أنـابيب النفط، والاشتـراك الايجـابي في القتال، فلما أسفرت الحـرب عن فشل العـدوان الثلاثي أدركت قيادة مصر الثورة أن الوطن العربي ليس مجرد دائرة حول مصـر،

ولا مجالاً حيوياً لها، بل الوطن القومي للأمة العربية، التي ليست مصر إلا جزءاً منها. فتحولت الثورة التي بدأت مصرية إلى ثورة ذات أهداف قومية، ووثّقت هذا التحول المادة الأولى من دستورها الأول (١٩٥٦).

وأصبح جمال عبدالناصر رئيس دولة مصر القائد المعترف به عربياً ودولياً للجماهير العربية. فلم تلبث أن فرضت الجماهير العربية الوحدة مع سورية ومصر (١٩٥٨). نفضل أن نقول ألغت الجماهير العربية التجزئة بين سورية ومصر. فلما أراد المستعمرون عرقلة المد الوحدويّ، واصطنعوا لذلك اتحادا عشائريا (هاشمياً) بين حكام الأردن وحكام العراق، أطاحت الجماهير الوحدوية بالحاكمين في العراق (١٩٥٨).

هنا توقف المد الوحدوي فلم يلتحق العراق بدولة الوحدة، فبدأ الانحسار وتوالت الهزائم التي لعبت فيها التجزئة دوراً أساسياً.

٢٠٢ ـ كانت غاية تجزئة الأمة العربية، منذ البداية، الحيلولة ـ بالقهر المادي ـ بين الشعب العربي والوحدة العربية. والوحدة العربية تتجسد سياسياً في وحدة الدولة القومية على كامل تراب الوطن العربي، وتتجسد نضالياً في وحدة قوى الثورة العربية من أجل التحرر. فكانت التجزئة بالرغم من عدم توافقها مع مقتضيات الاستعمار الرأسمالي أنسب الوسائل في واقع الأمة العربية القومي لتمكين الاستعمار، إذ هي تجزئة

لقوى مقاومته، ثم لتأمينه، إذ هي تجزئة لقوى الثورة عليه. اما انها تحد من مدى التزايد الممكن للأرباح الرأسمالية، فيمكن تعويضه من اتساع الوطن العربي وثرواته المتنوعة الموزعة على أقطاره. وإذا كان العرب، وهم لم يكونوا عرباً إلا بوحدة انتمائهم الحضاري إلى أمة واحدة «سيكونون من الدعاة المتحمسين للاندماج في دولة عربية كبرى» واحدة، فإنهم، استجابة لوحدة الانتماء القومي هذه، سيكونون من المتحمسين للمساهمة في ثورة عربية واحدة. ولقد كان المستعمرون يعرفون من تاريخهم القريب كيف وحّدت القومية قوى التحرر فهزمت المشروع الاستعماري البونابرتي في اوروبا، وكيف وحدت قوى الشعب فأقامت دولا قومية على أنقاض التجزئة الإقطاعية. وما كان كل ذلك ليصحّ إلا لأنهم كانوا يعرفون أنهم يواجهون أمة مكتملة التكوين. وهو طور من النمو الاجتماعي لم تصادفه الموجة الاستعمارية في المجتمعات القبلية والشعوبية التي استعمرتها، فوجدتها خليطا تحت ادارة مركزية استعمارية واحدة.

٢٠٣ ـ وقد أدت التجزئة دورها في تمكين الاستعمار من الأمة العربية وتأمين وجوده. فقد بدأت مقاومة الاستعمار في جميع الأقطار فور الاحتلال. فما أن احتلت فرنسا الجزائر عام ١٩٣٠ حتى قامت الثورة التحررية الأولى عام ١٩٣٢. وفي ذات الليلة التي أجبرت فيها فرنسا السلطان عبدالحفيظ على توقيع وثيقة احتلال مراكش، قامت الثورة التحررية الأولى، وحاصر الشعب

العاصمة، فدكّتها المدفعية الفرنسية لتنقذ السفّاح الماريشال ليوتي. وعلى أثر احتلال تونس قامت ثورة التحرير بقيادة علي بن خليفة، وفي مصر بدأت ثورة التخرير بقيادة احمد عرابي فور الإنذار بالاحتلال وقبل أن تطأ الجيوش الانكليزية شاطىء الاسكندرية. فلما انهزمت ثورة «أولاد العرب» ـ كما كانوا يسمونها في مصر ـ ثار العرب بقيادة المهدي في السودان. وانذر المهدي الخديوي توفيق، الخائن، بأنه قادم بجيشه لتحرير مصر من الغزاة. فلما مات قبل أن ينفّذ وعيده نفّذه خليفته التعايشي، فأرسل حملة إلى مصر بقيادة النجومي عام ١٨٨٥. وما أن استأثر الأتراك الطورانيون بالسلطة في الدولة المشتركة وبدأوا محاولة «تتريك» العرب قهراً حتى بدأ الاعداد للثورة التحررية في المشرق تحت علم العروبة. وحين جاءت فرصة العنف الثوري اندلعت الثورة العربية في المشرق تحت قيادة الشريف حسين لتحريره من القهر التركي. فلما افتقدت مساندة القوى الشعبية في المغرب العربي، بفعل التجزئة التي فرضها المستعمرون، قبلت مساندة المستعمرين فارضي التجزئة التي حرمتها من مساندة القوى الشعبية ولم تفطن قيادتها إلى التناقض الموضوعي في موقفها من أعدائها وكان في ذلك مقتلها. فلما انكشف هذا التناقض ونكثت القوى الاستعمارية عن الوفاء بوعود الاستقلال، اندلعت ثورات التحرر في مصر (١٩١٩) وفي العراق وسورية ولبنان (١٩٢٠). ثم لم تتوقف الثورات التحررية أبدا على الأرض العربية. ما ان تنتهي ثورة في مكان، ولو بالهزيمة المؤسسة، حتى

تبدأ ثورة في مكان آخر كلّها أمل في النصر. وكان أمـل النصر في كل ثورة أملاً عربياً في نصر عربي تهفو إليه وتتطلع جماهير الشعب العربي التي تحول التجزئة دون اشتراكها في تحقيقه. ويخاطر بعض الأفراد والجماعـات باختـراق الحواجـز إلى حيث الثورة ليسهمـوا فيهـا أو ليحملوا إليها الامـدادات، ويستضيفوا الـلاجئين إليهم بعد الهزيمـة، ويعانـوا ما يعـانون من مـرارة الشعور بـالهزيمـة في انتظار جولة ثورية أخرى.

بـرغم هـذا، وبـرغم البـطولات الأسـطوريـة والتضحيـات الجسيمة لم يكن النصر حليفاً لأية ثورة عربية على مـدى أكثر من قرن. لأن قوى الثورة كانت فصائل متفرقة بين الأجزاء المعـزولة بالحدود التي فرضها المستعمـرون، فافتقـد الثوار في كـل الأجزاء وحدة الجماهير المساندة، ووحدة القوى الثورية الرائـدة، ووحدة المنظمة القائدة، فافتقدوا وحـدة الخطة الثـورية، ووحـدة الغايـة الاستراتيجية، ورحابة المناورة للتحركات التكتيكيـة، فانهزم كـل فصيل وهو يدافع عن امة واحدة. قاد عبدالقادر الجزائري الثورة التحـررية في الجـزائـر خمس عشـرة سنـة (١٨٣٢ ـ ١٨٤٧)، ثم انهزمت الثورة في الوقت الذي كانت فيه الجيوش العربية في مصر كافية لردع فرنسا ذاتها. ففي تاريخ غير بعيد قبل هذا وبعده كان الجيش العـربي من مصر، يقـاتل بـراً وبحراً في القِـرم (روسيا)، وفي المـورَة (اليونـان)، وفي أواسط افريقيـا وفي الحبشة، وعبـرت كتـائبه ميـاه المحيط الاطلنطي لتحـارب في المكسيك دفـاعـا عن

امبراطورها الالماني الأصل فرديناند ماكسيميليان (١٨٣٢ ـ ١٨٦٧) بناء على طلب من فرنسا. وفي عامين اثنين كانت الثورات التحررية قائمة على قدم وساق في المغرب وفي تونس وفي ليبيا وفي مصر وفي العراق وفي سورية وفي لبنان، وانتهت جميعا الى هزيمة كاملة، أو إلى شيء يشبه ـ في أفضل الحالات ـ معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وانكلترا.

ولما توقف المد الوحدوي دون العراق عام ١٩٥٨ فقدت دولة «الجمهورية العربية المتحدة» سمتها القومية وأصبحت دولة قائمة على التجزئة تلتزمها وتحميها بقوة الدولة فيها . فهزمت التجزئة كلا من ثورة العراق ، ووحدة ١٩٥٨ . اغتالت القوى الشعوبية ثورة العراق في حماية التجزئة (١٩٥٩) . وانفصلت سورية عن مصر (١٩٦١) انفصالا سهلاً لأن وحدة ١٩٥٨ لم تقبل التجزئة ممثلة في حدودها الخارجية فقط ، بل أبقت عليها في نظامها الداخلي أيضاً . توحّد الإقليمان في : رئاسة الجمهورية ، وفي حكومة مركزية ، وفي مؤسسة تشريعية ، أي توحّدا حكّاماً ، ولكنّهما بقيا مجزأين نظاماً ، لكلٍ حكومة ، وجيش ، واقتصاد ، ومالية ، ونقد ، وتجارة واتفاقات دولية . وكانت الجماهير العربية الملتقية على هدف الوحدة تحت قيادة واحدة ما تزال مجزّأة أفراداً وشللاً وجماعات ومنظمات وأحزاباً ، فأعجزتها التجزئة عن الدفاع عن الوحدة ضد حفنة من الانفصاليين ، فجاء الانفصال سهلاً . فلمّا ردّت مصر الثورة على المؤامرة

الاستعمارية الانفصالية بالمساهمة الإيجابية العسكرية دفاعاً عن ثورة اليمن الشمالي (١٩٦٢) ثم مدت مساهمتها إلى اليمن الجنوبي ، وفجّرت فيه ثورة التحرر فتحرر (١٩٦٤) ، ثم توقّفت ثورات التحرير دون الوحدة : لم تتحقق حتى وحدة شطري اليمن لأن قوى الثورة فيهما كانت مجزأة . وفي عام ١٩٦٣ اجتمع في القاهرة قادة مصر والعراق وسورية واتفقوا على ميثاق فكري واحد . ودستور واحد ، وإقامة دولة واحدة تضم الأقطار الثلاثة ،وحدّدوا لقيام الدولة موعداً قريباً ، كان فشل المشروع أقرب منه ، لأن القوى التي اجتمعت وتحاورت واتفقت على كل ما يلزم لقيام الوحدة كانت مجزأة منظمات ونظما . ولم يلبثوا جميعاً أن تلقوا إنذار دولة الصهاينة ، حارسة التجزئة ، على لسان ليفي اشكول ، رئيس وزرائها ، في رسالة أذيعت في كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦ : إن سياسة إسرائيل منذ ١٩٥٨ ، (أي منذ عام الوحدة بين مصر وسورية . . . !!) أنْ تَحُولَ بالقوة دون أي تغيير يحدث في الوضع القائم للبلدان العربية . واستمعوا إلى تأكيد أبا ايبان وزير الخارجية الصهيوني في تصريح أدلى به في لندن في شباط/فبراير ١٩٦٧ : يجب أن يكون واضحاً (لمن . . . ؟!) أن مصير المنطقة العربية لا يمكن أن يكون في الوحدة . بالعكس انه في الاستقلال القائم على التجزئة .

كان ذلك إنذاراً مبكّراً ، بأنّ الولايات المتحدة الأمريكية تُعدُّ لتصفية النظام المتحرر من التبعية ، المتحوّل إلى

الاشتراكية ، في مصر العربية التي لم تقبل على مدى تاريخها الجغرافي قبل الفتح العربي أن تنعزل داخل حدودها عما يحيط بها من أقطار ، ولم يحدث على مدى تاريخها القومي أن عزلت أو انعزلت عن الأمة العربية التي هي جزء منها إلى أن عزلها الاستعمار بالقوة الباطشة. فكانت حرب ١٩٦٧ والهزيمة العسكرية القاسية . ولقد حاولت كل من سورية والأردن والعراق أن تقفز فوق التجزئة في سلسلة اتفاقات دفاع مشترك انعقدت على عجل قبيل الحرب . وحاولت الاقطار العربية جمعاء أن تشترك في « العزاء » بعد الهزيمة في مؤتمر الخرطوم (آب/ أغسطس ١٩٦٧) ، فدفع الأردن الثمن هزيمة في الضفة الغربية . ودفعت سورية الثمن هزيمة في الجولان . أما العراق فقد اعتذر عن عدم المشاركة بأن حدود التجزئة حالت دون وصول قواته في الوقت المناسب . . واكتفت البلدان النفطية بما دفعته ثمناً قليلاً من عائد النفط العربي . وكان كل هذا في منطق التاريخ القومي عدلاً . فقد دفعت مصر وسورية الثمن العادل لقبولها الانفصال بعد الوحدة . ودفع الأردن الثمن العادل لموقفه من الوحدة ، ولم تكن اتفاقيات الدفاع المشترك قبل ١٩٦٧ وبعد ١٩٦٧ ، ولم يكن التضامن العربي قبل الخرطوم وبعد الخرطوم الا محاولات غير ذكية ليحصل حراس التجزئة العرب على وثائق تستر جريمة التجزئة وتوهم الشعب العربي ببراءتها من الهزائم .

قامت المؤسسة الصهيونية (إسرائيل) بدورها لحساب

الامبريالية الأمريكية . فبدأ دور الولايات المتحدة الأمريكية فور الهزيمة . فاستصدرت من مجلس الأمن قرارا بإيقاف اطلاق النار غير متضمن انسحاب القوات المتحاربة إلى مواقعها قبل بدء القتال لأول وآخر مرة في تاريخ هيئة الأمم المتحدة . وأصبح واضحاً ، بل ومعلناً ، أن الولايات المتحدة الأمريكية قد احتفظت بسيناء وغزة والضفة والجولان رهينة تحت حراسة الصهيونية حتى تحقق الحرب الغاية التي قامت من أجلها : اسقاط عبد الناصر قائد الجماهير العربية ، وانعزال مصر عن الأمة العربية أو عزلتها ، قطع العلاقات الاقتصادية خاصة مع الاتحاد السوفياتي ، الارتداد إلى النظام الرأسمالي ، انهاء حالة الحرب مع المؤسسة الصهيونية والاعتراف باسرائيل . ولم تكن احلامهم لتصل إلى حد تطبيع العلاقات معها .

أما إسقاط عبد الناصر فقد كاد يتم حينما أعلن تنحيه عن موقع القيادة، ولكن الجماهير العربية في مصر وخارج مصر ردته إلى مكانه (٩ و١٠ حزيران/يونيو ١٩٦٧) . أما انعزال مصر عن الأمة العربية ، أو عزلها ، فقد طلبته الولايات المتحدة الأمريكية من عبد الناصر مقابل « فك رهن » سيناء وإعادتها كاملة السيادة لمصر فرفض عبد الناصر . أما قطع العلاقات الاقتصادية خاصة مع الاتحاد السوفياتي فكان يعني قطع الشريان الوحيد الباقي لإمداد مصر عسكرياً واقتصادياً ودولياً بما يلزم ، حتى لا تستسلم. أما الارتداد إلى النظام الرأسمالي فإنه لم يتم ، لأنه

كان انتحاراً فقد تولى القطاع العام بعد الهزيمة الدفاع الفعلي والفعّال عن بقاء مصر دولة ، والإنفاق على إعادة بناء القوات اللازمة لتحرير سيناء . أما إنهاء حالة الحرب والاعتراف بإسرائيل وتطبيع العلاقات معها ، فقد كان هو الاستسلام بعينه . ثم مات عبد الناصر (٢٨ أيلول/سبتمبر ١٩٧٠) وتولّى أنور السادات قيادة مصر العربية . . . وفي عام ١٩٧٣ حشدت الاقطار العربية كل ما سمحت لها به التجزئة من قوة عسكرية واقتصادية ومالية ودبلوماسية ودعائية ، في مناخ دولي مُؤاتٍ ، وخاضت مصر وسورية حرباً هجومية محدودة ، وحققتا نصراً عسكرياً محدوداً ، وانتهى إلى هزيمة عربية بلا حدود ، بدأت نذرها منذ بدأ كل شريك ومشارك في المعركة يجري حساباته على قواعد التجزئة ، وراح أنور السادات ، منفرداً ليوقع في الولايات المتحدة الأمريكية تحت إشراف رئيسها جيمي كارتر ، مع الصهيوني مناحيم بيغن اتفاقيات كامب ديفيد (١٩٧٩) التي قبل فيها كل ما كان يريد الحلف الأمريكي الصهيوني أن يحققه من حرب ١٩٦٧ ، بما فيه الاعتراف بإسرائيل وأكثر (لم يكونوا يحلمون بالتطبيع والتعاون والصداقة) . وكان ما كان. وقد أشرنا إليه من قبل (فقرة ١٧٩) . وبلغت الهزيمة مداها حينما اعترف اغلب قادة العرب ، دولاً ودويلات ومنظمات وأحزاباً بإسرائيل . بعضهم اعترف بجسارة ، وبعضهم على استحياء . بعضهم علنا ، وبعضهم خفية ، بعضهم صراحة وبعضهم ضمنا ، يستوي الإجرام في الاستسلام ، ولا نهدر حبراً رخيصاً

في التعليق على الاعتراف بأساليب أرخص .

٢٠٤ ـ لم تكن تجزئة الأمة العربية لتلعب هذا الدور الأساسي في الهزائم العربية لو أنها مجرد فواصل سياسية بين دول متجاورة . هذه ملحوظة على أكبر قدر من الأهمية لفهم أسباب الهزائم العربية أمام المؤسسة الصهيونية (إسرائيل) . فالواقع أن كلاً من مصر وسورية تملك بشريا وماديا كل الامكانات الكافية ، وهي منفردة ، لمواجهة إسرائيل وهزيمتها . وكثير من الاقطار العربية قادرة ، وهي منفردة ، على مواجهة إسرائيل وهزيمتها أو ردعها على الأقل . وليس ثمة أي حائل جغرافي لا يمكن التغلب عليه ليصل أي ذراع عربي إلى عنق الصهيونية في فلسطين المغتصبة أو خارجها . فقد أضعف التقدم التكنولوجي مقاومة الحائل الجغرافي . ضربت الصهيونية في صعيد مصر ، وفي العراق ، وفي تونس ، بل وفي عينتبي (أوغندا) . واستولت خلسة على زوارق الطوربيد من شمال فرنسا . وحين ارادت مصر أن تشن حرباً محدودة ضد الصهاينة عبرت القوات المصرية القناة ، امنع الحواجز المائية على الاطلاق ، بدون خسائر تذكر وسحقت الصهاينة شرق القناة حتى الحدود المحددة للعمليات الحربية . وليس انفراد الشعب بالدفاع عن أرضه عقبة في سبيل التحرر . ففي لبنان استطاعت المقاومة الشعبية أن تهزم الغزو الصهيوني والتدخل الأمريكي معاً . ومن قبل استطاعت الثورة الشعبية أن تنتصر على الاحتلال الاستيطاني في الجزائر ، ومنذ

خمس سنوات يقاتل الشعب العربي دفاعاً عن العراق ضد محاولات الغزو الإيراني بكفاءة مشهودة وبطولة فذة وعلم فائق بفنون الحرب الحديثة ، واستخدام ماهر لمعداتها المتطورة ويحقق كل يوم نصراً وهو يقاتل منفرداً . . . الخ.

ثم ان ثمة دولاً كبيرة في أمم عريقة موحدة غير مجزأة انهزمت مثل فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبولندا واليابان . ليس النصر والهزيمة إذن متوقفين على الوحدة أو التجزئة وحدهما . إنما هي موازين قوى سياسية واقتصادية واجتماعية وعسكرية ودولية أيضاً.

هذا صحيح لاشك فيه . فتجزئة الأمة العربية ليست وحدها السبب في الهزائم العربية في معارك التحرر أو التقدم انها سبب عجز الشعب العربي في كل الأقطار بأن يتحرر ويتقدم بالقدر المتكافىء مع إمكانات امته لأن ماهو متاح في أمته من إمكانات غير متاح له بفعل التجزئة . هذا لو كانت التجزئة مجرد فواصل سياسية بين بلدان عربية متجاورة . ولكنها أكثر من ذلك بكثير . انها كجرثومة مرض « الإيدز » اللعين ، لا تقتل بذاتها ، ولكن تضعف مناعة الجسم الحي فتقتله أوهى الأسباب . ولهذا أسميناها السبب الأساسي . وله أسباب نذكرها.

التخريب والتغريب

٢٠٥ ـ منذ أن بدأ الاستعمار الرأسمالي للأمة العربية ، بدأ

تخريب حضارتها القومية . وحضارتها القومية إسلامية كما عرفنا من قبل (فقرة ١١ وما بعدها) . كان التخريب خفياً حينما كان الاستعمار ظاهراً ، وأصبح التخريب ظاهراً حينما أصبح الاستعمار خفياً . اختلف الاسلوب في الحالتين ولكنه كان في الحالتين منصباً على الحضارة العربية من حيث هي حضارة قومية (التخريب الاقليمي) ومن حيث هي حضارة إسلامية (التخريب العلماني) .

١ ـ الاقليمية

٢٠٦ ـ الأصل في الاقليم أنه تعبير عن مكان . وقد ينطوي على بعض التميّز الطوبوغرافي أو الجغرافي ولكنه على أي حال لا يتضمن في ذاته مفهوماً حضارياً . بل لعل استعمال كلمة اقليم للدلالة على مكان أن يتضمن نفياً لاختصاص المكان الذي نعنيه بحضارة خاصة .

في حدود هذا المفهوم لاينكر أحد أن الوطن العربي يضم أكثر من إقليم ، وأن بعض الأقاليم تتميز عن البعض الآخر طوبوغرافياً وجغرافياً ، وبما تنطوي عليه من مصادر الثروة الاقتصادية . كما لا ينكر أحد أن ذلك التمايز أو التنوع على الأصح قد يقتضي تنوعاً في أساليب الادارة والانتاج اللازمة لتنظيم الحياة في الأقاليم على أفضل ما يناسبها . وسواء في دولة الوحدة أو بدونها ، لن يستوي نجد والعراق إدارة وتنظيماً ، كما

أن الصحراء الغربية لاتخضع لكل النظم الادارية التي تحكم القاهرة مع أنهما جزآن من قطر واحد.

هذا أمر مسلّم في كل الدول التي يشمل وطنها أكثر من إقليم، ولم يكن هذا قط مشكلة دستورية أو إدارية أو اقتصادية لا في الوطن العربي إبان وحدته السياسية ولا في الأوطان الأخرى التي لم تنكب بالتجزئة.

غير أن للاقليم في الوطن العربي دلالة خاصة: فعندما نتكلم عن الأقاليم من الوطن العربي نعني تلك الأجزاء من الوطن العربي الواحد التي أرسى الاستعمار حدودها وأقام عليها دولاً فاصبحت وحدات سياسية مستقلاً بعضها عن بعض. فالأقاليم في الوطن العربي هي الأقطار في أجزائه. وبعض تلك الدول لاتقوم حتى على «إقليم» بمعناه الأصيل. فإن أهواء المستعمرين لم تكن تتفق دائماً مع تضاريس الطبيعة فجاءت خطوط التجزئة مستقيمات هندسية رسمت على الخرائط فوق مكاتب المستعمرين. بهذا فقد «الأقليم» في الوطن العربي مضمونه الأصيل؛ ولكنه، بهذا أيضاً، كسب مضامين جديدة سياسية واجتماعية وفكرية لا يستهان بقوة تأثيرها على كثير من العرب حتى بعض الوحدويين منهم.

فقد حول المستعمرون، وعملاؤهم، والمستفيدون من ورائهم، واليائسون من التحرر... حولوا دول التجزئة إلى

مدارس ضخمة وحقـول فسيحة للتخـريب والتدريب السيـاسي والاجتماعي والفكري خلق كائنات حية من أشلاء أمـة ممزقـة . وحشد لها المستعمرون كل طاقاتهم المـادية والاقتصـادية والثقـافية عـلى وجه خـاص . واصطنعـوا لهـا عمـلاء وأسـاتـذة ومعلمـين وتلامذة ورصدوا حتى العروش مكافأة للمتفوقين منهم . وكـانت غايتهم اختلاق مضمون حضاري ، غير عربي ، لـلاقليم وتنمية على حساب المضمون الحضاري للقومية العـربية ليتحـول الانتماء من الأمـة إلى الشعب ، فيتحول الـولاء من الوطن العـربي إلى : مصر ،العراق، سورية . . . الخ . ومع أن الولاء للوطن القومي يشملها إلّا أن غاية المستعمرين كانت تجزئة الولاء حتى لاتتـوحد قـوى التحريـر . وهكذا في مـواجهة وحـدة اللغـة تحـل اللغـات الأوروبية محل اللغـة العربيـة في بعض الأقاليم . وعنـدما يكـون ذلك غير ممكن يدرس الشباب أرقى علومه بغير اللغـة العربيـة . ثم إبراز اللهجات المحلية التي قد تختلف من قرية إلى قرية واتخاذ لهجة سكان العـواصم أدوات للتعبير في الأدب والفن والصحـافة والإعلام والإشادة بها « كلغة » أكثر واقعية ويسراً . وفي مواجهة وحدة الوطن القومي اختلاق نـزاع على الحـدود « الوُطنيـة » بين دول التجزئة والزجّ بابناء الأمة الواحدة وأصحاب الوطن الواحد في معارك يدافع فيها كل منهم عما يتوهم أنه وطنه الخاص . وفي مواجهة وحدة التاريـخ ، إعادة صيـاغة التـاريخ العـربي وتقسيم أحـداثه عـلى الأقاليم ليبـدو لكل دولـة تـاريـخ خـاص . ونبش الماضي البعيد ورفع تراب التاريخ عن العهـود القبلية والشعـوبية

لاستخراج رفات أحداثها ومحاولة إلباسها ثوب التراث التاريخي الإقليمي المنفصل عن التراث القومي ، واختلاق أبطال قوميين لأمم موهومة ، تحت أسماء الأشورية والفينيقية والفرعونية . . . الخ .

وقد استطاع الاستعمار فعلاً أن يخلق على التجزئة ، ومنها ، صيغاً إقليمية للحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية ، وأن يربط مصير فئات كثيرة في الأقاليم بالتجزئة وجوداً وعدماً ، وأن يخلق للتجزئة رموزاً مميزة من الحكّام والأعلام والأناشيد والتقاليد ؛ وأن يحرك تياراً فكرياً على قدر من القوة يبرر الوجود الإقليمي المستقلّ ، ويستبدله بالوجود القومي ، ويجتهد في هذا فلسفةً أو سفسطةً . . وأدّى كل هذا ، وغيره من مثله ، لدى قطاعات عريضة من العرب في كل إقليم إلى قدر من الشعور المستقر بالانتماء إلى الإقليم هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء الاقليمي على حساب الولاء القومي . . وهكذا لم يعد الانتماء إلى الأقاليم تحديداً لمواطن الإقامة ، بل أصبح « إقليمية » ، مضمونها الحضاري شعوبي مرتدّ إلى مرحلة الطور الاجتماعي السابق فهي نقيض الحضارة العربية ومحاولة لنقض التكوين القومي .

٢ ـ الاغتراب

٢٠٧ ـ عرفنا من قبل كيف أن العلمانية ليست ضد الدين ولامع الدين (فقرة ٨٤ وما بعدها) وعرفنا أن جوهر الدعوة

العلمانية في مجتمع من المسلمين هو أن تستبدل بالشرائع والقواعد والاداب التي جاء بها الإسلام شرائع وقواعد وآداب وضعية (فقرة ١٤٢) وأنها ركن من نظام شامل متكامل للحياة الدّنيا ، علماني في موقفه من الدين ، فردي في موقفه من المجتمع ، ليبراليّ في موقفه من الدولة ، رأسمالي في موقفه من الاقتصاد ، كان محصلة عوامل نفسية وثقافية وتاريخية وحضارية سادت أوروبا على مدى نحو سبعة قرون (فقرة ١٢٥) .

وقد بدأ الاستعمار القاهر الظّاهر بفرض نظامه على الحياة العربية فاستبعد الإسلام نظاماً وتركه للناس عقيدةً ومناسك وأحوالاً شخصية . وأقام له حارساً باطشاً من جنده المسلحين ، وترك له أن يغير ما بالناس من خلال اضطرار الناس إلى الملاءمة بين حياتهم اليومية وبين قواعد النظام المفروض بالقوة ، ثم اطّراد تلك الملاءمة خلال زمان غير قصير ليصبح النظام تقاليد وعادات وآداب يغذيها تيار فكري من « المشايخ » والاساتذة والمعلمين والتلامذة وخريجي جامعات أوروبا من الموفدين ، وعملاء الاستعمار من المبشرين الوافدين ، لتبرير استبعاد الإسلام نظاماً والاكتفاء به مناسك وعبادات ، ويرشون الشعب المتخلف بأوهام التقدم الأوروبي . . الخ . وأدى كل هذا ، وغيره من مثله ، إلى قدر من الشعوز المستقر بالانتهاء إلى الحضارة الغربية (يسمّونه الاغتراب) هو القاعدة النفسية اللازمة لنمو الولاء للنظام الفردي الليبرالي الرأسمالي على حساب الولاء

للنظام الإسلامي . وهكذا لم تعد العلمانية دعوة ضد الدين عامة ، أو الإسلام خاصة بل أصبحت ذات مضمون حضاري فردي ليبرالي رأسمالي فهي نقيض للتكوين القومي الجماعي في جوهره ، ونقض للحضارة العربية الإسلامية في جوهرها .

أمثلة من التناقض والنقض:

٢٠٨ ـ تقول دراسة وضعتها « لجنة المجتمعات الأوروبية » في بلجيكا عن الشباب الأوروبي بمناسبة العام الدولي للشباب (١٩٨٥) أن علاقة الشاب بأسرته تنتهي عند سن السادسة عشرة ، وأنه يعتبر نشاطه الجنسي منذ بدايته مع سن المراهقة من شؤونه الخاصة التي لا يجوز لأحد أن يتدخل فيها ، وأنه ابتداء من مرحلة الشباب لا يهمه الا الخوف من البطالة ، وأن الشباب عديمو الاهتمام بما يدور في مجتمعاتهم . ويقول جيرالد باكمان الأستاذ في معهد الدراسات الاجتماعية في جامعة ميتشجان بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه **نظرة الشباب إلى المشكلات الوطنية** (١٩٧١) إن الشباب لا يعيرون المشكلات الوطنية أي اهتمام ، وحين يثار اهتمامهم لا يجدون ما يقولون ، وإن كانوا مهتمين إلى أقصى درجة بحرب فيتنام يريدون أن تنتهي حتى لا يتعَرّضوا لمخاطر الموت فيها ، ولكن ليس لديهم أية فكرة عن كيفية إنهائها . وقد وصل عدم اهتمامهم بالشؤون الوطنية أن ثلث الطلاب في الجامعات ميدان البحث ، لم يعرف أي منهم اسم عضو مجلس الشيوخ في ولايته . وتقول نشرات هيئة الأمم

المتحـدة أن قد انعقـد في مرسيليـا (فـرنسـا) مـا بـين ٢٤ و٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٣ مؤتمر دولي لـدراسة ظـاهرة « ابنـاء الشوارع » . وابناء الشـوارع هؤلاء ليسوا أبنـاء الريف في العـالم الثـالث الذين تسمـح لهم التقاليـد بـأن يعيشـوا أيـامهم جـائلين شـاردين خارج الـدور والمنـازل ثم يعـودون ، وليسـوا يتـامى أو ضالّين أو لقطاء ، ولو كـانوا كـذلك لهـان الأمر ، ولكنهم دخلوا عالمهم من أبواب اليتم أو الضلال أو التخلي أو الشرود ثم تكيفوا مـع البيئة التي تشكلهـا الشـوارع والأزقـة والأبنيـة المهجـورة بمـا يسـودها من قـواعد التشـرد وتقاليـده وآدابه أيضـاً ، وهي قريبـة الشبه بما يـذكره لنـا التاريـخ عن حياة الانسـان البدائي قبـل أن تعـرف البشريـة ضوابط السلوك الاجتمـاعية والـدينيـة والخلقيـة والتشريعية . انه عالم اغتراب عدائي من مجتمع الآخرين ، اتخذ من الشوارع حدوداً عازلة بينـه وبين مجتمـع آخر يـرفضه ويقـاوم بأساليب « شوارعية » حقاً العودة إلى الاندماج فيه . لقد بلغ نمـو عـالم أبنـاء الشـوارع في بعض مـدن فـرنسـا حـداً حمـل السلطة الفرنسية على أن تعترف بوجوده ، وتتعامل معـه وتسمح لـه بقدر من الاستقـلال في تنـظيم وإدارة شؤ ون رعـايـاه وأن يشكلوا من أنفسهم جماعة قيادية ، قـريبة الشبـه بالحكومـة ، مقـرها مـدينة « بيسين » قريباً من مرسيليا ، تباشـر سلطاتها بـالتشاور مـع ممثلي السلطة الرسمية .

أما في الولايات المتحدة الامريكية حيث تقاس كل الـظواهر

الاجتماعية بمقاييس مالية فتقول مارغريت جوردون في كتابها عن مشكلات الشباب (١٩٧٩) أن ١٦ بالمائة من صغار البشر في نيويورك ينتمون إلى هذا العالم القائم خارج حدود المجتمع وقوانينه . وتنقل عن ستانلي فريدلاندر ما قاله عن دراسة ميدانية في ثلاثين مدينة أمريكية ، ما قلب رأساً على عقب كل ما يعرفه عالمنا من علاقة بين البطالة والجريمة . كان المستقر من المعرفة أن البطالة من أسباب الجنوح إلى الإجرام ، أما في الولايات المتحدة الامريكية فقد أصبح الإجرام أحد أسباب البطالة . ففي عالم أبناء الشوارع وجدت « المنظمات الإجرامية » أو « الجريمة المنظمة » جيشاً متزايد العدد من الذين يعرضون قوة عملهم في مقابل أجور أكثر ارتفاعاً من الأجور المتاحة في العمل المشروع ، بالاضافة إلى متعة الاعتداء على المجتمع الذي يرفضونه . وقد بلغت جملة ميزانيات منظمات الاجرام في الولايات المتحدة الأمريكية ، كما تقول مارغريت جوردون ، ٢٥ مليار دولار سنوياً .

إنهم أبناء الاسر التي قال عنها فيكتور بالدريدج في كتابه علم الاجتماع المشار إليه من قبل ان جدار العفة فيها يتصدع تحت ثقل التقدم الرأسمالي الصناعي ، وان الإحصاءات المتحفظة تشير إلى أن ٢٥ بالمائة من الزوجات لهن علاقات جنسية برجال غير أزواجهن ، وأن ما بين ٥٠ و٦٠ بالمائة من الرجال يمارسون الزنى ، وأن استطلاعات الرأي قد أثبتت أن

هناك اتجاها عاما نحو التسامح مع هذا « النشاط » ، ثم يرتب نتائج هذا « النشاط » فيقول ، إن ٢٥ بالمائة من حالات الزواج تنتهي بالطلاق سنويا ، أما عن الأسر التي لا تنتهي بالطلاق فيقول فرديناند لوندبرج ، الامريكي ، في كتابه الثري والثري الفاحش (١٩٦٨) «ان قانون المنافسة الحرة بين الأفراد في المجتمع الأمريكي قد أدى إلى نشوء عقيدة مدمرة هي عبادة النجاح الفردي ، خرّبت الحياة الاسرية حتى للناجحين ». وينقل عن كتاب كليفلاند أموري : من الذي قتل المجتمع؟ قوله : «إنه طبقا للدراسات التي قام بها علماء النفس والاطباء والباحثون الاجتماعيون في شؤون « الأسرة » ، تستهلك الشركات الرأسمالية الجانب الأكبر من وقت وجهد وحماس العاملين فيها ، فيتحولون إلى نفايات في منازلهم عاجزين عن أن يكونوا ازواجا أو آباء . وحين لا يؤدي هذا إلى الطلاق تبقى علاقة الزوجية قائمة اسميا بين زوجين متآكلين لا يهتم احدهما بالآخر ، يعانيان كل أنواع المشاعر المريضة بما فيها الشعور المزمن بالوحدة ، والإحباط الجنسي ، وادمان المخدرات والخمور » .

ويذكر فرديناند لوندبرج أن دراسة شاملة للزوجات في منطقة شيكاغو قد اثبتت انهن لا ينظرن إلى شخصيات ازواجهن كازواج بل « كممولين » لا بد منهم لتكلفة الزواج والأبوة ، وأن قليلا جدا منهن لديهن أية فكرة أو أي اهتمام بنوع العمل الذي يقوم به الأزواج ، وأن ثلث الزوجات في منطقة شيكاغو يعتبرن أن الزوج خارج تكوين الأسرة ، وأن الأسرة هي الأم وأولادها

فقط ، أما الاب فهو العائل المالي من خارجها ، فهو لا يقوم بوظيفة « الوالد » اصلا . . . الخ .

وليست هذه إلا امثلة اخترناها عامدين من آثار الحضارة « المادية الفردية الرأسمالية » في صياغة الشباب وتكوين الأسرة في الولايات المتحدة الامريكية . اخترنا الشباب مثلا لأنه اصفى مراحل العمر للكشف عما يحمله الإنسان من حضارة قبل أن يكتسب ما قد يخالطها من مؤثرات خارجية ، هذا بإجماع الدارسين . واخترنا الأسرة لأن الأسرة هي حجر الأساس في التكوين الاجتماعي وأداة التواصل الحضاري بين الاجيال (فقرة ١٧٥) . واخترنا الولايات المتحدة الامريكية لأنها تفتقد الوجود الاجتماعي أو الحضاري قبل نشأة النظام المادي الفردي الرأسمالي ، فليس وراء قيمها الحضارية السائدة تراث حضاري غير ما ولده هذا النظام . واخترنا كل هذا ، اخيرا ، حتى لا يخفى على أحد التناقض بين تلك الحضارة الغربية وبين الحضارة العربية تناقضاً غير قابل للتوفيق أو التلفيق أو التزويق .

خلاصة

٢٠٩ ـ كانت خلاصة ما تقدّم من تخريب وتغريب أن نشأت في كل قطر عربيّ طبقة قومية الانتماء إقليمية الولاء ، مادية الباطن اسلامية الظاهر ، فردية البواعث جمعية الغايات ، رأسمالية النشاط اجتماعية الأرباح ، تتعلّق بها وتتغذّى عليها

شخـوص من الفـلاسفـة والمفكـرين والكتـاب والأسـاتـذة والتـلاميذ . . في مقـابل أن تخـدم غايتهـا وتروج بضـاعتهـا بما يغـرزونـه من مـذاهب وأفكـار وآراء . وهي طبقـة نشـأت مـع الاستعمار وأحاطت به في عزلته واستعلائه على الشعب واحتقـاره للجمـاهير ، لتؤدي بـالنيابـة عنه ، ولحسـابـه ، نقض الحضـارة العربية من بناء شخصية الإنسان العربي ، ليسكت ، ثم يقبـل ، ثم يرضى بالتعايش مع الاستعمـار في الوطن العـربي المجزّأ تبعـاً لـدرجـات التخـريب والتغـريب وتـأثيـرهـا في إضعـاف هيكـل شخصيته .

الاستعمار الجديد

٢١٠ ـ كـانت أولى ضـربـات الاستعمـار الجـديـد تمكـين الصهاينة ، بالدعم المستور أو المنكور ، وليس بـالعدوان الـظاهر القـاهر ، من اغتصـاب فلسطين وإقـامة دولـة صهيـونيـة عليهـا (اسرائيل) سنة ١٩٤٨ وهي السنة التي يؤرخ بهـا لبدايـة تحول الاستعمـار القديم إلى استعمـار جديـد . وهي السنة التي حلّت فيها الامبريالية الامريكية محل الاستعمار الأوروبي . وهي السنـة التي أصبح فيها علم الدعاية واغتصاب العقول عِلماً معترفا به ذا أصـول وفروع ، وهي السنـة التي اكتمـل فيـه علم « السـوبـر نيطيقا » (التـأثير غـير المباشـر) بعـد أن نجحت تجاربـه الأولى نجاحا فائقا خلال الحرب الأوروبيـة الثانيـة . ومنذئـذ ، ستبقى

القوات المسلحة الامريكية « جاهزة » للتدخل عند الفشل ، ولكن في حدود ضيقة لا يسمح بتجاوزها الخوف من اشتعال حرب ثالثة مع قوة دولية موازية ومعادية وقادرة هي الكتلة الاشتراكية بقيادة الاتحاد السوفياتي ، شريك الولايات المتحدة الامريكية في الحرب الاوروبية الثانية ، وفي الانتصار ، وفي النفوذ الكوني . وفي هذه الحدود ضربت الولايات المتحدة الأمريكية عن طريق حارسة مصالحها إسرائيل ضربتها عام ١٩٦٧ وأوقعت بمصر وسورية والأردن هزيمة مزلزلة .

٢١١ - في الأمة العربية ، وفي غير الأمة العربية من الأمم والشعوب الحية ، كلما انهزم الشعب ، بدأت قوى الحياة فيه تتجمع للمقاومة . ويكون أول سؤال تطرحه المقاومة الحية هو : لماذا الهزيمة ؟ ومن قبل ١٩٦٧ ، ومن قبل ١٩٤٨ ، بل ومنذ دُوهِمَ العالمُ كلّه بالاستعمار الاجنبي ، طرح هذا السؤال واختلفت الإجابات عنه . ونحن نعرف من تاريخ الشرق (كان يطلق في القرن الماضي على كل ما احتله الاوروبيون) كيف كانت إجابة المسلمين كافة عن هذا السؤال . نعرفها من تاريخ حركات الاصلاح الديني : الوهابية والمهدية والسنوسية والقادرية . . الخ . ونعرفه من تاريخ حركة التجديد الإسلامي التي بدأها الغزالي ونماها جمال الدين الافغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وابن باديس وحسن البنا . . الخ . كانت كلها تدفع بالإسلام الغزو الأجنبيّ وتدافع بالإسلام عن « الوطن

القومي » فيقول جمال الدين الأفغاني في « العروة الوثقى » : « أنا لا أطلب أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإنّ هذا ربما يكون عسيراً ، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع فإنّ حياته بحياته وبقاءه ببقائه » . وحينما يذهب إلى روسيا ثم يعود يترك تلاميذه من قادة حركة التجديد الإسلامي : عبد الرشيد ابراهيم ، وعلي ماردن ، ويوسف اكتشورا ، وأحمد اغااوغلو ، وعبد الله اناباي ، وشاكر محمدية ومائة آخرين ليؤسسوا حزب « اتفاق المسلمين » (١٩٠٥) لقيادة معارك التحرر الوطني من الاحتلال الروسي . (لم تسمح روسيا القيصرية بعقد مؤتمره التأسيسي ، فاستأجر المؤسسون سفينة بضائع حملتهم على نهر الفولجا ، وقبل أن تصل إلى حيث تفرغ البضائع كان من حملتهم قد فرغوا من تأسيس الحزب) . ويذهب داعية الجامعة الإسلامية عبد الرحمن الكواكبي إلى اعتبار جبهة « الجامعة الإسلامية » رابطة دفاع وطني ضد تسلط الأتراك المسلمين . وما أن تبدأ محاولة اغتصاب فلسطين حتى يندفع « الإخوان المسلمون » من مصر ويقاتلوا قتالاً باسلاً دفاعا عن فلسطين العربية ، ويستدركوا ما فات في وثائقهم فيضيفوا « الوحدة العربية » ، قبل الوحدة الإسلامية ، وفي الاتجاه إليها ، هدفا من أهداف جماعتهم (فقرة ١٠٤) . وفي المشرق العربي ، حيث التحرر العربي يواجه السيطرة التركية لم يلبث الوعي القومي أن يفلت من مرحلة التضاد الظاهري الذي خلقه تظاهر المسيطرين

الترك بالإسلام ، فيجمع ابتداء من ١٩٤٣ بين القومية والإسلام في علاقة «استقلال وتكامل» في سبيل البعث. . (١٩٦٠). ثم ما يزال الوعي القومي على حقيقة العلاقة بين العروبة والاسلام ينمو من خلال التجربة ومن خلال العلم إلى ما تخوض فيه من حديث قريب مما يخوض فيه كثيرون من ابناء هذه الامة العربية المسلمة ، بعضهم يجتهد في الإسلام وبعضهم يجتهد في العروبة ، وغاية كل اجتهاد أن يرد على حملة التخريب والتغريب التي شنّها على الأمة العربية الاستعمار الظاهر وطبقته العميلة . وقد بلغ الاجتهاد في الإسلام حدّاً احتضن فيه ، بالإضافة إلى هدف التحرر ، وهدف الوحدة ، هدف الاشتراكية ، وطالعتنا من صفوف العلماء بالدّين ، و« الإخوان المسلمين » كتب وكتابات ومواقف تساند حركة التقدم العربي بما تعرفه من الآيات والاحاديث وسوابق التراث . . .

وكان كل هذا مصدر قوة هائلة لحركة التحرر العربي . وكان مزيد منه لا بد أن يؤديَ إلى اجابة حاسمة ونهائية عن السؤال : لماذا كانت الهزيمة ١٩٦٧ ، وما العمل ؟

ولكن . .

٢١٢ ـ ولكن قد حقق الاستعمار الامريكي اهدافه من حرب ١٩٦٧ في اتفاقيات كامب ديفيد (١٩٧٩) ، واصبحت مهمته التالية « استقرار الوضع نهائيا » ، ولن يكون ذلك إلا بتدمير

« الانسان العربي » وليس بتخريبه فقط . لا بد من تفريغ هذه الأمة من مصدر قوتها الحضاري . لا تكفي التجزئة . لا بد من التفتيت . لقد قطعت التجزئة الاقليمية حبل الاعتصام القومي . واثبتت هزيمة ١٩٦٧ أن حبل الوطنية الإقليمية أوهى من أن يعتصم به . فلاذ كل مذعور من الضياع بما يعصمه من علائق أدنى : الطائفية . ولم يكن غريبا أن تبدأ طائفة في لبنان الحرب الاهلية لتقسيم لبنان بعد أقل من شهرين من توقيع اتفاق فض الاشتباك الثاني بين حاكم مصر والصهاينة (أول أيلول/ سبتمبر ١٩٧٥) وأن تبدأ بعدها محاولة انفصال طائفي بربري في المغرب ، وفي السودان ، وفي مصر . . . ولم لا ؟ !

منذ ١٩٤٨ والصراع العربي الصهيوني دائر حول نقطة مركزية : لمن تكون أرض فلسطين ؟ وليس ثمة أيّ خلاف بين العرب والصهاينة حول هذه النقطة . يقول العرب ان فلسطين أرض مغتصبة من الشعب العربي . فلسطين ليست محتلة أرضا وبشراً كما كان الوضع قبل ١٩٤٨ ، بل فلسطين الأرض اغتصبت وأُخليت مِنَ الشعب العربي إلا القليل واستوطنها الصهاينة الغاصبون ، واقاموا عليها دولة أسموها اسرائيل . إن واقع أمرها قريب الشبه بالواقع الاسترالي والامريكي بعد ابادة البشر إلا القليل وإقامة مجتمعات ودول من المهاجرين عليها . ينحصر الفرق في أن الشعب العربيّ لم يُبَدْ ولكنه يحيط بأرضه المغتصبة إحاطة كثيفة يريد استردادها .

هذا هو الواقع من وجهة نظر عربية . ولا تختلف الرؤ ية الصهيونية لهذا الواقع عن الرؤ ية العربية إلا في التقويم . فعندهم فلسطين أرض اغتصبها العرب من الشعب اليهودي منذ الفتح الإسلامي . فلسطين لم تكن محتلة أرضا وبشراً قبل ١٩٤٨ ، بل فلسطين الأرض اغتصبت منذ اربعة عشر قرنا واخليت من الشعب اليهودي إلا القليل ، واستوطنها العرب الغاصبون وضموها إلى دولة سموها دولة الخلافة إلى أن احتلها الانكليز . ان واقعها كان قريب الشبه بالواقع الاسترالي والامريكي بعد ابادة البشر واقامة مجتمعات ودول من المهاجرين إليها . ينحصر الفرق في أن الشعب اليهودي لم يُبَد ولكنه تشتت في اقطار الارض إلى أن قادته الحركة الصهيونية إلى فلسطين لاستردادها خالية من البشر فاستردها واقام عليها دولته اسرائيل .

بصيغة أخرى يرى العرب أن فلسطين قد تعربت أرضا وبشراً منذ الفتح الإسلامي ، وهم لا يستطيعون تفسير أو تبرير هذا التعريب إلا بقوانين تطور المجتمعات من القبائل إلى الشعوب إلى الأمم ، وتطور الحضارة من قبلية إلى شعبوية إلى قومية ، ودور الإسلام في البناء الحضاري العربي ، أي لا يستطيعون تفسيره أو تبريره إلا بردّه إلى أصوله القومية ، حينئذ تكون فلسطين جزءاً من الأمة العربية ويكون تحريرها داخلاً في نطاق حركة التحرر القومي العربي .

وبصيغة أخرى يرى الصهاينة أن الفتح الإسلامي ليس إلا غزواً وعدواناً غير مشروع ، مجرداً من الفاعلية الحضارية ، بل هو مثل كلّ الغزو العدواني مُعَطِّل للتطور الحضاري ، وبالتالي فإنّ من حق اليهود أن يقاتلوا الغزاة ويطردوهم من الأرض ويستردوها ليستأنفوا مسيرتهم الحضارية . وهكذا أسموا حرب ١٩٤٨ حرب التحرير . .

ومن هنا كانت قضية الصراع حول أرض فلسطين «لِمَنْ تكون ؟» قضية المسلمين في جميع أنحاء الأرض . لأنه صراع يتصل بمشروعية الفتح الإسلامي وحق المسلمين في العيش في سلام على الأرض التي أسلموا فيها أو حملهم الإسلام إليها منذ ١٤ قرنا . ولكنها من ناحية أخرى كانت قضية كل الشعوبيين الذين بقوا من سلالة الذين كانوا يقيمون في تلك الأرض قبل الفتح الإسلامي ، مثل الأشوريين في الشام ، والاقباط في مصر والبربر في المغرب . وكان انتباه كل الأطراف مشدوداً لمعرفة ما الذي سينتهي إليه الصراع . ولم يكن الصراع لينتهي بالانتصار في الحروب ، ولكن بإقرار أحد طرفي الصراع بحق الطرف الآخر في أرض فلسطين . ان اقر اليهود بأنها أرض عربية ينتهي الصراع وتبدأ مشكلة السكان وماذا يفعل العرب باليهود منهم . وإن انتهت بإقرار العرب بحق الصهاينة ، فقد أقروا في الوقت ذاته بحق كل بقايا الشعوب التي فتحها الإسلام بحقهم في تحرير أوطانهم من الغزو الإسلامي وتحريرها واستردادها كما فعل

الصهاينة . . وكان كل طرف يحضر نفسه لمواجهة الموقف حين يثبت لمن الحق . وإذا بهم يشهدون في أول ايلول /سبتمبر ١٩٧٥ أكبر دولة عربية إسلامية ، تقرر فجأة الاعتراف بإسرائيل . الاعتراف بأن بقايا الشعب الذي كان في فلسطين يوم الفتح الإسلامي من حقّه أن يسترد أرضه ، وما يعنيه من الإقرار ضمناً بأنّ الفتح الإسلامي كان غزواً عدوانياً غير مشروع . . فدخل المسلمون مرحلة الخطر الحالّ عليهم وعلى دينهم وأرضهم . .

وكان المفروض والمتوقع من أي شخصية مسلمة سوية تكثيف الجهود والتحامها على المستويات المادية والبشرية ، والفكرية والدعائية والقتالية ، دفاعا عن العروبة باسم الاسلام .

٢١٣ ـ ومن ناحية أخرى كان القوميون يدركون ، منذ بداية وعيهم القومي ، أن فلسطين جزء كأيّ جزء من أمة عربية مكتملة التكوين ، وأن اغتصاب فلسطين هو اغتصاب واقع على جزء من الوطن العربي لا بد أن يسترد بصرف النظر عن هوية أو جنس أو دين أو لغة أو لون المغتصبين . وما كانوا يستطيعون تبرير هذا الموقف أو تفسيره إلاّ بردّه إلى وحدة التكوين القومي الحضاري الذي انشأ به الإسلام أمتهم بعد أن كانت قبائل وشعوبا ، فإذا بهم يشهدون في أول أيلول/سبتمبر ١٩٧٥ اكبر دولة عربية اسلامية تقرر فجأة الاعتراف بإسرائيل .

الاعتـراف بأن القبـائل والشعـوب ما تـزال بـاقيـة كـما كـانت في مراحلها المتخلفة ، وأن أمتهم العربية لا وجود لهـا أو لا تستحقّ الوجود .

فدخل القوميون مرحلة الخطر الحال على امتهم .

وكان المفروض والمتوقع من أي شخصية عربية سوية تكثيف الجهـود والتحامهـا على المسـتويات المـادية والبشـرية ، الفكـريـة والدعائية والقتالية ، دفاعاً عن الإسلام باسم العروبة .

٢١٤ ـ كان هذا هـو المفروض والمتـوقّع والممكن . ولـو تحقق لكان قميناً إن عاجلا وإن آجلاً بأن يحشـد الجماهـير العربيـة من المحيط إلى الخليج تحت راية قومية واحـدة ، رمزا لـوحدة وطنهـا العـربي وحضارتهـا الإسلاميـة ، ولاستجاب لـدعوتـه كلّ عـربي سويّ الشخصية لأنه حينئذ لا يستجيب إلا لنزوعه التلقـائي على السجية ، ولاشتعلت الأرض العربية ثورةً تحرق حدود التجزئة ، وتطهّر فلسطين وتهزم الإمبرياليـة الأمريكيـة ، ولأسهم فيها كـل عربي سويّ الشخصية ، لأنه حينئذ يثور دفاعاً عن ذاته .

ولا شـكّ عندنـا في أنّ الإمبريـالية الأمـريكية ، بمـا هُـو في حوزتها من إحصاءات ومعلومات ، وبما لديها من علماء وباحثـين ودارسـين ، وبما هي متقـدمة فيـه من علوم تاريـخ الحضارات ، والحضارات المقارنة ، علم الحضارات التطبيقي ، وبما تملكـه من تفوّق في أدوات الإعلام والدعايـة وغزو العقـول ، كانت تتـوقع

هـذا المفـروض المتـوقـع ، وتُعِـدّ العـدَّة حتى لا يكــون ممكنـاً . فسلطت وبطرق مباشرة وغير مباشرة ، على الشعب العربي جماعة سبق أن ضربتهم التجزئة وغرّبتهم ، فكـانوا أوهن شخصيـةً من أن يتمـرّدوا على مـا يراد منهم أو أن يـرفضـوا ، وكـوّنت منهم ، سواء عرفوا أو لم يعرفوا ، فرقة هدامة ، غايتهـا ، سواء قصـدت أو لم تقصد ، الإجهاز على الأمة العربية ، بالاسلوب نفسه الذي عرفناه من قبل ، وقوانينه الخمسة المسمّاة قوانـين القهر الـدعائي (فقرة ١٧٣) .

فهُمْ أولاً بـدون استثنـاء يتمتعـون في محيـطهم الاجتمــاعي العـربي « بمراكـز اجتماعيـة دينية (فمنهم الائمـة ، والمشـايـخ ، والمتخرجون من المعـاهد الـدينية وقـادة الجماعـات الاسلاميـة ، واساتذة الشريعة في الجامعات ، وموظفو الافتاء في الدول) ؛ أو علمية (فمنهم الدكـاترة ، والأسـاتذة في الجـامعات ، والكتّـاب والمثقفـون) ؛ أو مـاليــة (فمنهم كـل أصحــاب المـلايـين من الرأسماليين ورجال الأعمـال وأصحاب البنـوك ومن قاربهم ثـراء من « النفـطيـين ») ؛ أو عشــائريــة (فمنهم أمـراء ورؤ ســاء طـوائف ، وقادة أقليـات) . . أي أن كلاًّ منهم ذو مـركز يضفي عليه مقدرةً خاصة على التأثـير في صياغـة آراء وتحديـد اتجاهـات مواطنيهم إما عن طريق التوجيه أو عن طريق التقليـد » ، وليس من بينهم ـ على امتداد الوطن العربي ـ شخص عـربي واحد يمكن أن يقال إنه « عادي » ، . . فهم « لوبي » نموذجي .

غاية هذا « اللوبي » (الفرقة) ، نقض البناء الحضاري العربي . ولما كان الذين يحركونهم مباشرة ، أو بطريق غير مباشر ، يعلمون علم اليقين من دراسة الحضارة العربية أنها قومية اسلامية ، فقد انشطرت الفرقة إلى فريقين . فريق لنقض المضمون الحضاري القومي الذي يتجسد في وحدة الوطن العربي ، وفريق لنقض المضمون الحضاري الإسلامي الذي يُعبِّر عنه بالدين . ولكن هذا الانشطار لم يلغ وحدتهم كأداة ، ووحدة غايتهم كوظيفة . دلالة هذا أنّ كلاً منهم يبرر وجود الفريق الآخر ويدعمه ويغذيه . فالاجتهاد في الإسلام مباح ومرغوب . كان كذلك دائماً ، وما يزال كذلك ، سواء كان ثمة دعوة إلى العلمانية أو لم تكن . فيركز الفريق الأول على ما يسميه التيّار العلماني ، ويجسّم خطره ، ويسند إليه الكفر البواح ويحرض عليه المسلمين ليبرّر وجود فريق علماني ويدعمه ويغذّيه . والفكر العلماني (الفردي الليبرالي الرأسمالي) كان موجوداً منذ وجود الاستعمار ، وقد تأثر به دعاة الإصلاح الديني والاجتماعي ممن اتصلوا بأوروبا وأُعجبوا بنهضتها حتى قبل الاستعمار ، ومثالهم رفاعة الطهطاوي ؛ بل ان حركة التجديد الاسلامي كانت ردا على الموجة العلمانية الاوروبية تأثرت بها بما تنطوي عليه من اقرار بأن « التقليد » السلفي كان حائلاً بين المسلمين وبين مباراة الاوروبيين في التقدم ، ولكن الفريق الثاني من اللوبي يركز على ما يسمّيه التيار الإسلامي ، ويجسم خطره ويسند إليه الجمود الرجعي ، ويحرض عليه المتطلعين إلى التقدم ، ليبرر وجود فريق

ديني ويدعمه ويغذيه . وهما ، الفريقان ، يتبادلان « الاعتراف » ليكون وجودُهما مشروعا . فمع أن كل دعاة العلمانية يعرفون أن ليس في الإسلام كهانةً ولا رجال دين ولا مؤسسة دينية ، إلا أنهم يتحدثون عن الفريق الآخر بصفتهم « رجال الدين » ، وبهذه الصفة يميزون أنفسهم عنهم ويميزونهم ، ويمدونهم بأسباب الكهانة ويعترفون لهم بها ، فإذا بالكهنة يتخذون من الدعوة العلمانية وفريقها مبرراً ليحتكروا لأنفسهم الإسلام عنوانا وعقيدة وشريعة وتفسيراً وفقها واجتهادا بحجة أنهم يردون عن الأمة مخاطر فريق العلمانيين . وهما معا يثيران معركة فيما بينهما محرّكها مَنْ منهما أكثر مقدرةً على نقض التكوين الحضاري للأمة العربية . فباسم الإسلام يناهض فريق منهم القومية حتى يندسّ في العقول ، إنه لا توجد قومية ، فلا توجد أمّة عربية ، فلا يوجد وطن عربي، فلا يهم الإسلام من الصِّراع العربي الصهيوني إلا تحرير «بيت المقدس» أولى القبلتين وثالث الحرمين فيختصر الصراع على الوطن إلى صراع على مبنى. وباسم التقدم يناهض الفريق الآخر الإسلام نظاماً، ليفسح مجالاً لقبول الناس نظاماً فردياً في ذات جوهره، لتنفرط الأمة العربية افراداً، لكل واحد منهم انتماؤه إلى ذاته، وولاؤه إلى مصلحته.

وليس ما يقوم به أي فريق منهما دعوة إسلامية أو علمانية ، بل هي « دعاية » صريحة لا علاقة لها بالاجتهاد الفكري في شؤون الدين أو في شؤون الدنيا .

٢١٥ ـ فكل فريق منهما « يركز على مقولة بسيطة : مبدأ أو شعار » يبثه ويكرر بثه بدون تشتيت انتباه الجماهير إلى فرعياته أو تطبيقاته أو آثاره حتى يصبح لصيقاً بالعقل الواعي أو بالعقل الباطن ، بحيث أن مجرد ذكره يضع المتأثر به في وضع نفسي وعصبيّ وفسيولوجي معيّن يجعله قابلاً للتصرف المستهدف » (قانون القهر الدعائي الأول ـ فقرة ١٥٩).

فريق يرفع شعار « الشريعة الاسلامية » ويركز على أن الهدف الوحيد الأوحد الذي يجب أن تتجه إليه الجهود هو تطبيقها وفَوْراً ، ولكنه لا يقول ما الذي يقصده على وجه التحديد بالشريعة الإسلامية ، هل هي شرع الله كما جاءت به الآيات المحكمات في القرآن ، أم هي المذاهب الفقهية ؟ وإذا كانت المذاهب الفقهية ، فهل هي مذاهب القرون الأولى بعد وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، أم هي مذاهب تقوم على أصول من القرآن حتى لو اجتهد فيها المعاصرون ؟ وإذا كانت المذاهب الفقهية السلفية فأي مذهب يعنيه بالشريعة الاسلامية ؟ وإذا اختار مذهباً ، وفي كل المذاهب آراء مختلفة وراجحة ومرجوحة ، فأي رأي يريد له أن يكون هو الشريعة الاسلامية ؟ فإن كانت الشريعة الإسلامية هي انتقاء ما يلائم مصالح المسلمين في هذا العصر ، فمن الذي ينتقي ويختار ؟ وإذا كان هو الذي ينتقي ويختار فما الذي انتقاه واختاره ؟ وإذا كان قد انتقى ، فما هي قواعد الشريعة الإسلامية التي يرى أنها ملائمة لتنظيم وتحقيق مصالح المسلمين في هذا العصر ولم يكن لها سابقة في المذاهب ؟ . . . . لو كان داعية لأجاب وكتب ونشر الصيغة التي

يراها لعلاقات البشر في هذا العصر بما يحقق مصالح المسلمين ، كما فعل بعض الدعاة في الوطن العربي وخارج الوطن العربي . ولكنه ليس داعية ، إنه جهاز دعاية لا أكثر ولا أقل ، فيكتفي بالشعار ، المبدأ .

٢١٦ ـ أما فريق العلمانيين من « اللوبي » الموحَّد فهو يرفع شعاراً أصبح « مودة » هو « حقوق الإنسان » . وقصة حقوق الإنسان هذه من اغرب قصص الفكر الليبرالي ومؤلفات عصر التنوير الأوروبي . لعلنا نقصها يوماً بالتفصيل . يكفينا الآن أن نعرف أن « حقوق الإنسان » عنوان أو شعار أو مبدأ مجرّد . وهي ، على مستواها هذا ، تعتبر نموذجاً مثالياً لإغواء العقول واغتصابها . وأين الإنسان الذي لا يستهويه أن تكون له حقوق مقدّسة سابقة على مجتمعه ، وأسمى من أي نظام فيه ؟ ان العنوان وحده يكفيه ويرضيه ويغريه . أما ما هي هذه الحقوق ؟ وما هو مصدرها ؟ وكيف تتحقق في الواقع ؟ وفي أي مجتمع ؟ وفي أي زمان ؟ فلا أحد يقول ولا أحد يسأل إلا بعد أن تصبح « حقوق الإنسان ـ الشعار » لصيقة بالعقول الواعية وغير الواعية . حينئذ قد يعرف الضحية أن اغتصاب عقله أو تدمير حضارته يستحق الاستسلام ، لأنه ممارسة لحرية الرأي وحرية التعبير « دون تقيد بقيمه الحضارية » فيستسلم . أما إذا سأل : ما هي هذه الحقوق ، فإنّ العدّ لا ينتهي . فمنذ صدور دستور ولاية فرجينيا الامريكية (١٢ حزيران /يونيو ١٧٧٦) ثم صدور

إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية الذي صاغه جيفرسون (٤ تموز / يوليو ١٧٧٦) ثم إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية (٢٧ آب /أغسطس ١٧٨٩) ثم إعلان حقوق الشّعب العامل الذي أصدرته الثورة الروسية (١٦ كانون الثاني / يناير ١٩١٨) حتى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي أصدرته هيئة الأمم المتحدة (١٠ كانون الأول / ديسمبر ١٩٤٨)، وحتى الآن ، صدر نحو خمسين إعلاناً وميثاقاً واتفاقاً دولياً حول حقوق الإنسان ، وقد يمتد العدّ راجعاً ليشمل العهد الكبير (١٢١٥) وبيان الحقوق (١٦٢٧) وقائمة الحقوق (١٦٦٨)التي صدرت في انكلترا واستقت منها اعلانات حقوق الانسان الامريكية كثيراً من مبادئها المعلنة . ولا بد أن يمتد العد إلى ما تزال هيئة الأمم المتحدة مشغولة بصياغته من حقوق . ولن يفتقد هواة العد والاحصاء في أغلب الدول دستوراً أو وثيقة تعتبر بالنسبة إلى مُصدريها بياناً أو إعلاناً لحقوق الانسان . وحين يصل العدّ إلى دول أمريكا الجنوبية حيث إعلانات حقوق الإنسان أكثر شمولاً وأكثر صرامة ، سيجد أن تلك الدول قد تقدمت منذ عام ١٩٤٨ في جميع المجالات ، ولو تقدماً بطيئاً ، إلا في مجال احترام حقوق الإنسان فإنها تتخلف سنة بعد سنة كما قال جروس اسبيل الاستاذ في جامعة مونتفيديو (أروغواي) فيما نشرته منظمة يونسكو عام ١٩٧٨ .

ولقد ظن أنور السادات الرئيس السابق لجمهورية مصر

العربية ، يوماً ، ان مصر العربية لم يعد ينقصها ، في ظلّ حكمه ، إلا أن تصدر إعلاناً لحقوق الإنسان ، فاستفتي الشعب في هذا الظن يوم ٢٠ نيسان /ابريل ١٩٧٩ ، ثم أعلن أنّ الشعب العربي في مصر قد وافق بأغلبية تتجاوز ٩٩ بالمائة على إصدار « إعلان حقوق الإنسان المصري ». ولم يصدر الإعلان قط . ربما لأن القضاء العالي في مصر كان له رأي آخر . فقد كانت المحكمة العليا منعقدة لتقضي في دستورية بعض القوانين (الدعوى رقم ١ لسنة ٣٦ قضائية) فقضت يوم ٥ نيسان / ابريل ١٩٧٥ ، بأن الميثاق « الذي قدمه جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية فأصدره يوم ٣٠ يونيو ١٩٦٢ هو بمثابة إعلان لحقوق الانسان في مصر . . . »

إن واحداً من حقوق الانسان التي تبهر المثقفين والساسة ، ويضفون عليها القدسية ، ربما من أجله ، هو حق العمل الجماعي المنظّم في صيغه المتعددة من أول الجمعيات الخيرية إلى النقابات المهنية إلى الأحزاب . لقد نصت المادة العشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان فقالت : «لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية » ومنذئذ أصبح عنواناً ثابتاً في برامج أغلب الأحزاب . ومن غرائب قصة حقوق الانسان أن هذا الحق ذاته كان يعتبر في إعلان حقوق الانسان والمواطن الذي أصدرته الثورة الفرنسية « اعتداء » على حقوق الانسان المقدسة . إذ أن التزام الفرَد المنتمي إلى جماعة بما تقرره

الأغلبية هو إهدار لحريته الفردية المقدّسة في أن يختار لنفسه ما يشاء . فأصدرت الثورة الفرنسية فيما بين ١٤ و١٧ حزيران /يونيو ١٧٩١ مجموعة من القوانين عرفت معاً باسم « قانون شابلير » تدين وتحرم تأسيس الجمعيات أو النقابات أو المنظمات الجماعية . . . الخ .

إن الطرح الليبرالي لشعار « حقوق الانسان » مجرداً من مضمون محدد في زمان معين ومجتمع معروف ، قد استفز من قبل كثيراً من المفكرين في أوروبا ذاتها فأنكروا واستنكروا فكرة الحقوق المقدسة السابقة على وجود المجتمع (اميل دوركهايم - جورج دافي ، دي بونالد ، جوزيف دي ميستير ، هانس كيلس) . . الخ : (فلسفة الليبرالية تأليف اميل ميرو (١٩٥٠)) . أما في العالم الثالث الذي ننتمي إليه فيكفي أن نضرب مثلاً من المؤتمر الذي انعقد في كابول ، عاصمة أفغانستان، ما بين ١٢ و١٤أيار/ مايو ١٩٦٤ لدراسة «حقوق الانسان في الدول النامية » حيث كاد الاجتماع أن ينعقد على أن المفهوم المجرد لحقوق الانسان يمثل على المستوى التطبيقي ترفا قد تستطيع الدول المتقدمة تحقيقه ، أما الدول النامية فهي في حاجة إلى دولة « راعية » مسؤولة عن أن تحقق لرعاياها التنمية الكافية ليكون الانسان إنساناً ، وهو لا يكون إنساناً إذا أخضعه الفقر والمرض والجهل لما تخضع له البهائم من قوانين غريزية .

في يوم ٢٢ تشرين الأول /اكتوبر ١٩٨٤ نشرت جريدة

الأهـرام القاهـرية مقـالاً مضيئاً أنشـأه الفيلسوف العـربي ، شيخ الفلاسفة ، د . زكي نجيب محمود أطال الله بقـاءه . كان المقـال عن حرية التفكـير . والتفكير عنـد الأستاذ الجليـل هو : « عمليـة ذهنيـة ترسم خـريـطة ، أو خـطة ، العمـل المؤدي إلى تحقيق هـدف مـا ». والتفكير الحرّ هو الذي لا يتدخل أحد ذو سلطان في طريقة رسم الخريطة . واستنكـر د . زكي نجيب محمود هـذا التدخـل وأسماه قتلاً لحرية التفكير ، ثم أراد أن يُثبت الجريمة بأدلة علميّـة قائمـة على « أرض في صلابة الحديد » كما قال . خلاصة تلك الأدلة أنّ الكلمة ليست هي الشيء الذي يعبّـر عنه ، بـل هي رمز تنـوب عن الشيء الذي اصطلح أصحابها على أن تنوب عنـه . فتحول الفكرة إلى كلمة لا يعني أن الكلمة قد حولت الفكرة إلى شيء ، إلى واقع ..

ولكن إذا كـانت الكلمة هي لا شيء ، فلمـاذا ، إذن ، لا يقف المفكر عند حدود التفكير بل يتجاوزها ـ في بعض الأحيان ـ إلى التعبير ؟

إنّ المفكّـر لا يكف ، الواقـع أنه لا يستـطيـع وهـو يقظ أن يكف ، عن التفكـير . أو بتعبير د. زكي نجيب محمـود لا يكف المفكـر عن رسم خرائط وخـطط عمـل تؤدي إلى تحقيق أهـداف معينـة . ولكنه قـد لا يعبر عن كـل أفكاره . ثم يختـار فكـرة أو خطة عمل ، فيعبّر عنها أي يعرضها على الغير . يصوغها مقالاً من الكلمات مثلاً . والغيْر هنا هم الناس . وهو لا يعرضها على الناس تخلصاً منها كما لو كانت إفـراز مخّه ولكنـه يعرضهـا عليهم

ليحدث فيهم أثراً هو إقناعهم بصحّتها ، ثم ليحدث بهم أثراً هو تحويل « الفكرة ـ الخطّة » إلى حركة ، وتحقيق الهدف في الواقع : واقعه وواقع الناس ، أي الواقع الاجتماعي المشترك . ولقد قال د . زكي نجيب محمود إن حرية الفكر لا تبدأ من فراغ ، وهذا حقّ . وقال إن هناك طرفين لكل موقف فكري ، الواقع والتفسير . وهذا حق أيضاً . ولكن عندما يضاف التعبير إلى التفكير يصبح لكلّ موقف فكري أطرافٌ ثلاثة : الواقع ـ الفكر ـ الواقع . إذن ، فإنّ اكتمال العملية الذهنية المسماة تفكيراً بالتعبير عنها يحوّلها من اختبار للذات إلى اختبار للغير ، وهذا لا يمكن أن يخفى على شيخ الفلاسفة . وبالتالي تتحول العملية الذهنية إلى نشاط اجتماعي وتتحوّل حرية التفكير من حرية فردّية ذاتية لا تهم أحداً ، إلى حرية اجتماعية تهمّ عارض الفكرة ومتلقّيها . وهكذا نرى أن الكلمة التي ليست هي « الشيء » الذي ترمز إليه هي دعوة موجّهة إلى النّاس إلى تحقيق هذا الشيء في مجتمعهم .

نصل هنا إلى صلب الموضوع .

هل لأي إنسان حرية دعوة الناس إلى إحداث « أيّ شيء » ؟ . أجيبُ عنه إجابة أرجو أن ترضيه : نعم لأي إنسان حرية دعوة الناس إلى إحداث أي شيء في المجتمع . مصدر هذه الحرية ، أو الحق ، كما أفضل أن أسميها ، أنه شريك لهم ومعهم في واقع هذا المجتمع ومصيره . وهو المصدر ذاته الذي

يخوّل كل إنسان آخر الحرية أو الحق في أن يدعَو الناس إلى أفكار وخطط وأهداف تناقض أو تلغي ما دعا إليه الأول . وهكذا لا يملك أحد ، ولا السلطة ، حق التدخل في حرية التفكير مطلقاً ، ولا في حرية التعبْير إلا في حالة واحدة : إلغاء المصدر المشترك لهذه الحرية . أعني المساس بوحدة المجتمع المشترك . المساس بوحدة المجتمع ، أو المساس باشتراك الناس فيه .

•

نضرب أمثلة للإيضاح .

يولد الناس فيجدون أنفسهم منتمين إلى وطن معيّن لم يختاروه لأنفسهم . من هنا تصبح العلاقة بالوطن (الوطنية) علاقة المواطنين جميعاً بالوطن المشترك ، علاقة مشاركة تاريخية ، كما يقولون ، تعبيراً عن أنها ناتج تطور تاريخي طويل ، وليست من إنشاء إرادة منفردة وقتية . وهو ، أي الوطن ، مشترك بين أفراد كل جيل وفيما بين الأجيال المتعاقبة. وحدة الوطن المشترك هي ذاتها العامل الرئيسي ، أو أحد العوامل الرئيسية التي تحول الناس من أفراد إلى مجتمع . وقد لا يتّفق المواطنون في رسم خرائط أو خطط لما ينبغي أن يكون في المجتمع ، وفي هذا يمارسون حرية التفكير بلا حدود وحرية التعبير بلا قيود . وقد تنتهي حرية التفكير بأحدهم إلى رسم خطة هجرة ، وتنازل عن جنسيته . . الخ ولكن أحداً منهم لا يملك حرية دعوة الناس إلى « أفكار ـ خطط » عمل ، لتحقيق هدف التنازل عن جزء من

الوطن ، أو تقسيمه ، أو قبول اغتصاب جزء منه أو قبول تجزئته .

مثل آخر . من العوامل الرئيسية التي تحوّل الأفراد إلى مجتمع « النظام ». المجتمع هو أفراد منظمون بقواعد سلوك عامة ومعلنة تتدرج صاعدةً من اللائحة إلى القانون إلى الدستور . وقد لا يتفق المواطنون في مدى مطابقة خطة العمل المعلنة في قواعد هذا النظام لأفكارهم . وفي هذا يمارسون حرية التفكير بلا حدود وحرية التعبير بلا قيود . وقد يصل الأمر بهم أو ببعضهم إلى حد الدعوة إلى تغيير النظام جملة . ولكنّ أحداً منهم لا يملك حرية دعوة الناس إلى « أفكار ـ خطط » عمل لتحقيق الفوضى .

لست أتوقع إنكاراً لما تقدّم ، وعلى من يشك في صحته أن يراجع أي قانون عقوبات في أية دولة ، فسيرى أن عقوبة الإعدام وما يقاربها قسوة مدّخرة جزاءً على محاولة المَساس بالتحريض ، أو بالاتفاق ، أو بالمساعدة ، أو بالفعل ، بسلامة الوطن ووحدته ، أو المبادىء الأساسية التي يقوم عليها النظام في المجتمع (تعاقب المادة ٧٨ أ من قانون العقوبات المصري بالإعدام كل من تدخّل لمصلحة العدو « لإضعاف روح الشعب المعنوية أو قوة المقاومة عنده »). فنسأل : أليس الاقليمي إنساناً ، أليس المستغل إنساناً، أليس الخائن إنساناً ، أليس الظالم إنساناً ، أليس الصهيوني إنساناً كما أن العربي إنسان ؟ فلماذا لا يقول حملة شعار « حقوق الإنسان » من هو الانسان الذي يعنونه ؟ وما

هي الحقوق التي يقصدونها في الوطن العربي ؟ ثم، أليس من حق الإنسان العربي أن يختار وطنه ويختار النظام الذي يعيش في ظلّه اختياراً حراً بدون إكراه ؟ إذن فدعوه يَخْتره حراً ، فإنه سيختار الوحدة العربية دولة والإسلام نظاماً لأنه ـ وهذا من سوء حظ الليبراليين العرب ـ شعب عربي جميعاً ، مسلم الأغلبية ، فهل يقبلون ؟ إنهم لا يقبلون ولا يرفضون لأنهم لا يقولون ، لأنهم أصلاً ليسوا قائمين على دعوة ، بل قائمين على دعاية . وإلا فليقل لنا واحد منهم ما هو على وجه التحديد الذي لا يعجبه في الإسلام نظاماً؟ ولماذا ؟ وما الذي يقترحه بدلاً منه؟ وأرجو ألا يقول لنا أحد منهم : لا اعتراض على الإسلام أو الشريعة الإسلامية لولا أن الذين يطبقونها بَشر ، لأنه قد يسأل : أين الشريعة أو القانون أو المبدأ أو النظام . . . الذي لا يطبقه بشر ، حتى لو كانت الليبرالية ؟

٢١٧ ـ وكل من فريقَي « اللوبي » ينفذ على وجه صاخب ومنفعل القانون الثاني من قوانين القهر الدعائي . فليس همّ أي واحد منهما منصباً على إقناع النّاس بشعاره وما ينطوي عليه من حلول لمشكلات الحياة ، بقدر ما هو منصبٌ على تجسيم وإبراز القصور الفكري أو الفشل التطبيقي في « المبدأ ـ الشعار » الآخر . ليبقى « شعاره ـ مبدأه » بعيداً عن أي حوار جماهيري وتنصرف ملكات الجماهير في الحوار إلى ما هو ضده ، ويتحول هو إلى مقولة مسلّمة أو تبدو مسلّمة . وهما في هذا يثيران معركة

نكراء لا هم لأحدهما إلا نقد الآخر .

٢١٨ ـ وفي هذه المعركة يحاصران انتباه الشعب ويحصرانه في ثنائية الشعار وضده (الشريعة الإسلامية والعلمانية) ولا يسمحان للنّاس بأن يلتفتوا إلى قضايا أو مبادىء أو شعارات أو مشكلات أو حتى آمال أخرى . ما زال كل منهما يثير معركته ضد « مبدأ ـ شعار » دفاعاً عن « مبدأ ـ شعار »، حتى كادا يلهيان الشعب عن الأرض المغتصبة ، والاستعمار المسيطر ، والديون الثقيلة، والفقر المدقع، والثراء الفاحش، والفساد الإداري وعذاب الحياة اليومية الذي ينصب على رؤوس المعذبين في الأرض العربية. ذلك لأنهما ليسا أصحاب دعوة، ولكنهما يقومان بالدعاية لحساب أصحابها، فهما يلتزمان قانون الدعاية الثالث في الحصر الثنائي .

٢١٩ ـ وكل منهما لا يكف عن اتهام الماضي وإدانته ويلتقط من بين أحداثه أحداثا، ومن بين مراحله مرحلة، ومن بين أشخاصه أشخاصا لينسب إلى الماضي بكل احداثه ومراحله واشخاصه، على مدى قرونه الطويلة، الهزيمة والفشل والتخلف، قياسا على مستقبل يصوغه من آماله وأحلامه التي لا يعرف أحد كيف تتحقق، وهي عند فريق آمال وأحلام أوروبية ولكن بدون أوروبا الأرض والبشر والتاريخ والحضارة. وهي عند فريق آمال وأحلام عصر الرسالة والخلفاء الراشدين أبي بكر وعمر وعثمان

وعلي، ويضيفون إليهم الأموي عمر بن عبد العزيز، ولكن بدون خاتم الرسل، وبدون مكة والمدينة والأعراب والردة والفتوح والفتنة، وعصر ما قبل نشوء الأمم والدول، وعلى وجه خاص عصر ما قبل نشوء النظام الرأسمالي الاستعماري الاستغلالي الذي هو مشكلة البشرية في هذا العصر. هذا بالرغم من أن كلا من الفريقين يعرف تماما أن الماضي لا يعود ولا يُلغى، وأنه غير قابل للاستعادة أو الإلغاء، وأن ما نحن عليه هو المحصلة النهائية لما لا حصر له من هزائم وانتصارات، وما لا حصر له من قادة فاشلين وراشدين، وما لا حصر له من التخلف والتقدم، سواء أعجبنا ما نحن عليه أم لم يعجبنا، وأن البكاء على الاطلال لا يغير الحال، وتفاخر العبيد بالجدود لا يحطم القيود، وليس السلف الصالح مسؤولين عن تحقيق ما لنا من مصالح. وقد يعلم الفريقان أن ذلك الماضي الذي يدينانه هو الذي خلقنا أمةً أرقى تكويناً من كل القبائل والشعوب التي كان أسلافنا ينتمون إليها، وحوّل الإسلام بنا وفينا من رسالة إلى حضارة. ولكنهما معاً يدينان الإنسان العربي القوي السويّ الحضاري بما كان من أمره يوم أن كان في براءة الطفل وعجزه. ذلك لأنهما غير قائمين على دعوة حضارية بل قائمين على دعاية ضد الحضارة العربية فهما يطبقان القانون الرابع من قوانين القهر الدعائي.

٢٢٠ ـ وأخيرا فهما على التزام حديدي بالقانون الخامس من قوانين القهر الدعائي. فهما غير معنيّين بالحديث عما بين الأفراد

والجماعات من فروق روحية أو فكرية أو مادية أو اجتماعية، وما تولده تلك الفروق من خلاف وتنافس وصراع وقهر ومذلة، وآثار كل هذا في حياة الناس الواقعية. إنهم يخفون كل هـذا «الواقـع» في جـوف كتلة هائلة من الأفـراد النمطيـين المجرّدين من واقعهم الاجتمـاعي، يطلق عليهم فـريق منهما لفظ «الإنسان»، ويطلق عليهم الفـريق الآخـر لفظ «المسلمـون» حتى لا يلتفت فيتمـرد واحد «من بني الانسان» على ما يعـانيه في حيـاته من قهـر ومذلـة وفقر بفعل واحد آخر من بني «الانسان». وحتى لا يلتفت فيتمرد واحد من «المسلمين» على ما يعانيه في حياته من قهر ومذلـة وفقر بفعـل واحد آخـر من «المسلمين» (كـما التفت الإمـام ابن تيميـة فحـرّض العرب المسلمـين على قتـال التتار المسلمـين دفـاعـاً عن وطنهم أو ديـارهم كـما كـان يسمى الـوطن). ذلـك لأن فـريقي «اللوبي» العـربي لا يقومـان عـلى دعـوة إلى مـا يصلح الحيـاة من المسـاواة والحريـة والتقدم، بـل يقومـان على دعـاية تغلق عقـول الناس دون إدراك واقع حياتهم لتبقى مفتوحة لما يدسه فيها «قادة الرأي» من دعاية حتى يفرغوها من الحضارة العربيـة ليسهل عـلى «قادة» قادة الرأي حشوها بحضارتهم الغـربية الغـربية، اغتصـابا للعقول.

فهل يفلحـون؟

٢٢١ ـ هـذا سؤال له أهميـة سنتبينها بعـد قليل. نكتفي الآن بطرحه لنعرف من الجواب عنـه ما إذا كـان الاستلاب الحضـاري

ممكنا، بانتزاع شعب من حضارته أو انتزاع حضارته منه، وإذابته في بوتقة حضارة الغزاة. والجواب: محال، إلا بانقراض الشعب نفسه، إما بالإبادة الجماعية أو بمحاصرته وعزله في ظروف مادية لا تسمح له بالنمو حتى ينقرض كما فعلوا بسكان استراليا الاصليين وبالهنود الحمر في أمريكا. والشعب العربي عصي على الابادة والمحاصرة، بالاضافة إلى الإبادة الجماعية أو الحصر حتى الانقراض قد أصبح في هذا العصر محالاً. وقد أفاد الهنود الحمر وسكان أستراليا الأصليون من هذه الاستحالة فبدأوا في التكاثر والنمو. لا تنقرض الحضارات،ولكن تنمو نموا بطيئا يستغرق قروناً طويلة في الزمان وفي المكان. في الزمان بمواكبة النمو الحضاري لنمو التكوين الاجتماعي خلال التطور من الحضارة الأسرية الى الحضارة العشائرية إلى الحضارة القبلية إلى الحضارة القومية. هنا لا يوجد استلاب بل حضارة تنمو، أو روافد حضارية تتجمع، لتكوّن حضارة اكثر نموا. وفي المكان بالتأثير المتبادل بين الشعوب والأمم والحضارات المتعاصرة الذي أصبح، مع اتساع نطاق ومجالات الاتصال، يزود بكل حضارة بما يتفق وبنيتها من مصادر حضارية أخرى. تأخذه وتتمثله فيسهم في نموها بدون أن تفقد خصوصياتها المميزة. وإنما يرجع وهم انقراض الحضارات الى أن كل حضارة نامية تتغير بعض مظاهرها خلال عملية النموّ ذاتها، حتى إذا ما كثرت المتغيرات وتراكمت حتى أصبحت مميزة، اعتبر بعض الدّارسين، لمقتضيات فنية في دراسة الظواهر، ان تلك حضارة جديدة، وان ما سبقها قد انقرض، وهو غير

صحيح لثلاثة اسباب: ان التواصل الحضاري ليس فعلا إراديا. انه يتم في مرحلة الطفولة غير المدركة كما قلنا من قبل (فقرة ١٧٧) وما دام الناس يتكاثرون بالميلاد فإن الاطفال سينقلون حضارتهم إلى من بعدهم مِن أطفال حتى يباد أو ينقرض المتكاثرون وليس بغير هذا. السبب الثاني هو أن الحضارة هي ناتج تفاعل جماعي بين الناس وفيما بينهم وبين الظروف البيئية التي يعيشون فيها رُحلاً أو مستقرين. وما دامت الجماعة قائمة فإنها تحمل وتنمّي حضارتها إلى أن تنقرض الجماعة أو تباد، وليس بغير هذا. وما تزال بعض القبائل الافريقية تحمل حضارتها القبلية بالرغم من أن أفرادها قد أصبحوا رعايا في دول تضم قبائل أخرى ويلعب هذا التمايز الحضاري دورا أساسياً فيما تعانيه تلك الدول حديثة النشأة من صراع وحروب داخلية وانقلابات عسكرية ومذابح بشرية. وسيبقى هذا الصراع قائما سنين طويلة الى أن تنشأ ثم تنمو، من خلال التفاعل السلمي وغير السلمي، حضارة وطنية من روافد الحضارات القبلية. السبب الثالث، الذي يهمنا أكثر من أي سبب آخر، هو أن الحضارة القومية تتميز عن باقي الحضارات بأن الأرض المحددة الخاصة بالشعب المعين ثابتة في الزمان وفي المكان. وبالتالي فإن دورها في بناء الحضارة القومية، من خلال تفاعل الشعب معها تأثّرا وتأثيراً، وما يسفر عنه من خصائص حضارية يتسم بما لها من ثبات واستمرار. فتتميز الحضارة القومية بثباتها واستمرارها في أفراد الشعب (شخصياتهم)، حتى الذين يهاجرون منها اختيارا أو

يغادرونها اضطرارا. وستبقى الحضارات القومية ثابتة في المكان مستمرة في الزمان، إلى أن تتخطى البشرية مرحلة التكوين القومي إلى أنماط أوسع، تنشىء حضاراتٍ أكثر نمواً، تكون الحضارات القومية روافدها، وهو احتمال يقع أبعد من المستقبل المنظور أو المتصوَّر وبالتالي لا يعنينا أن ننشغل به قبل أن يقع بقرون.

محال، إذن، على «اللوبي» العربي الذي يحاول نقض الحضارة العربية ، ومن هم وراء « اللوبي » من قوى إمبريالية ، أن يفلحوا في نقض الحضارة العربية. ولنا على هذه الاستحالة دليلان من تجربتين تاريخيتين معاصرتين. أولاهما بدأت منذ نحو قرنين، وثانيتهما بدأت منذ نحو قرن ونصف. اخترناهما لاتصالهما بموضوع هذا الحديث عن العروبة والإسلام. فالتجربة الأولى جرت في الولايات المتحدة الأمريكية بقصد استلاب مضامين حضارية قومية مختلفة؛ والثانية جرت في اتحاد الجمهوريات السوفياتية بقصد استلاب مضامين حضارية إسلامية. والتجربتان تجريان الآن إلى ما تستحقانه من الفشل النهائي.

نبدأ بالتجربة الامريكية:

ثورة الشباب

٢٢٢ - في أيار/ مايو ١٩٦٨ اندلعت في جامعة باريس

(السوربون) ما اسميت بثورة الطلاب حيث استولى الطلاب على الجامعة وتولوا ادارتها بما في ذلك اختيار المواد التي تدرس فيها ومناهج تدريسها. ولم يتم إخماد تلك الثورة الطلابية إلا بعد أن اقتحمت قوات الأمن الفرنسي حرم الجامعة العتيدة بالقوة العنيفة حركة المقاومة فيها، وفضت اعتصام الطلاب، وقبضت على مئات منهم وفرقت الآخرين. وقد رَوَّع الرأي العام الفرنسي أن تُنتهك حرمة الجامعة أكثر مما روّعته ثورة الطلاب وضحايا العنف المتبادل بينهم وبين قوات الأمن. فقد كانت حرمة الجامعات وحضارتها قد تحولت على مدى قرون طويلة الى أن تكون إحدى التقاليد الحضارية المستقرة التي يجزع الناس كافة إذ تخترق أو تضطرب. ومن خلال الالتفات المتوتر إلى خطورة خرق هذه التقاليد الحضارية التفت الرأي العام إلى ما وراء ثورة الطلاب.

كان أول ما تبين أن ثورة الطلاب في جامعة باريس هي امتداد لثورة أكثر شمولا تجتاح الولايات المتحدة الأمريكية يسمونها «الثورة الثقافية المضادة» ويرمزون لها باسم «الزهرة الطفلة»، يقوم بها الشباب عامة، وليس الطلاب خاصة، ضد أغلب ضوابط السلوك التقليدية في مجتمع رأسمالي صناعي متقدم تكنولوجيا. كما تبين أن أحد المحركات الاساسية لتلك الثورة الشبابية الممتدة عبر القارات كتابٌ من تأليف مفكر اسمه هربرت ماركوز عنوانه **الانسان ذو البعد الواحد** (١٩٦٤).

وأفكار ماركوز هي محاولة توفيق، أو تلفيق، ما بين مذهب سيغموند فرويد في علم النفس، وبين مذهب كارل ماركس في علم الاجتماع. كلاهما حاول أن يحدد العوامل الاساسية التي تتحكم في اتجاهات الفرد ومواقفه وسلوكه في المجتمع. فرويد يردّها إلى المحاولة الفردية الشعورية وغير الشعورية لحل التناقض بين الغريزة الجنسية كمحرك أساسي للفرد، وبين الضوابط الاجتماعية التي تحول دون «حرّية» إشباع تلك الغريزة. وماركس يردّها إلى المحاولة الطبقية الواعية لحل التناقض الكامن في أسلوب الإنتاج بين قوى الإنتاج وعلاقاته في المجتمع غير الاشتراكي. فيأتي ماركوز ويلاحظ أن مجتمع الوفرة الرأسمالي الصناعي المتقدم قد أذاب التناقض في أسلوب الإنتاج فأصبح الأفراد والطبقات الذين كانوا من قبل قوى معارضة متحدي الموقف مع الطبقة الرأسمالية بدون حاجة إلى إرهاب مكشوف، وتحولوا إلى مساهمين في تدعيم المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي، فلم يعد التغيير ممكناً من خلال الصراع الطبقي ولا أصبحت الطبقة العاملة (البروليتاريا) أداة تغيير المجتمع الرأسمالي الصناعي المتقدم ذي الانتاج الوفير. فالتفت ماركوز إلى ما لا يزال باقياً من ضوابط الغرائز الجنسية واعتبرها قهرا وإعداما للحرية بالقدر الكافي لبدء عملية التغيير منها لتتحول بعد ذلك إلى التغيير السياسي. فاختار الشباب كقوة مرشحة للتغيير وقادرة عليه. فدعا الشباب دعوة حارة وملحة إلى الثورة... وكانت الثورة. وقال: «إنني أرى في معارضة الشباب بالذات لمجتمع الوفرة اهمية

تفوق أهمية النتائج المباشرة لهذه المعارضة. إن معارضة الشباب ـ وهذه هي الأهمية ـ أصبحت تربط بين الثورة الغرائزية وبين الثورة السياسية في نفس الوقت».

وقد لخص ماركوز نظريته كلّها خلال حوار علني في «مسرح الأفكار» في نيويورك عام ١٩٦٨ دار بينه وبين نورمان ميلر الشاعر الامريكي صاحب كتاب لماذا نحن في فيتنام؟ وآرثر سلزنجر المؤرخ الامريكي، واشترك فيه روبرت نويل الشاعر الامريكي الحاصل على جائزة بولتزر (نشر ملخص وقائع الحوار في مجلة الهلال القاهرية في اول تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦٨).

قال ماركوز وهو يتحدث عن المجتمع الامريكي: «إنني اعتبر المجتمع سوياً ـ أو غير معتوه ـ إذا كان يستخدم موارده التكتيكية والمادّية والثقافية لا لزيادة الإسراف، والتخريب، والاستهلاك الكاذب، ولكن لكي يقضي على الفقر، والغربة، والتعاسة. ففي مجتمعنا القائم لسنا نجد الأغلبية التي تتكون على أساس الوعي الحر والرأي الحر. ولسنا نجد هذه الأغلبية التي تتكون على أساس التعليم المتساوي بالنسبة إلى الجميع. ولا على أساس إتاحة الحرية المتساوية لمعرفة جميع الوقائع. إننا أمام أغلبية مصطنعة و«نمطية» يصنعها تعليم مصطنع ونمطي وإعلام مصطنع نمطي. بمعنى آخر، لا أظن هذه الأغلبية حرة مع أن روح الديمقراطية ذاتها هي أن يكون الشعب سيداً وحراً. كانت هذه فكرة جان جاك روسو وفكرة ستيوارت ميل. وهذه هي الفكرة التي دافع عنها كبار المدافعين عن الديمقراطية منذ البداية. ولم يكونوا يقصدون الشعب كمجموعة، ولكن

الشعب «كأفراد»، حقا يستطيعون التفكير لأنفسهم، ويحسّون لأنفسهم، ويكونون أفكارهم الخاصة دون أن يخضعوا للضغوط المرعية التي تمارسها القوى الخاصة والأحزاب السياسية وكل الأطر القائمة الآن».

٢٢٣ ـ ويقول فيكتور بالدريدج عالم الاجتماع الأمريكي في كتابه « علم الاجتماع » إن ثورة الشباب التي بدأت في الستينات في الولايات المتحدة الأمريكية قد انتشرت وانتصرت ، وأصبح كثير من الأمريكيين يتطلعون الى التغيير ويحاولونه على هدي مبادئها . وتبدو دلائل هذا الانتصار من تغير معايير الانتماء التي كانت سائدة من قبل . فمنذ سنين طويلة كان ثمة اعتقادٌ سائد في الولايات المتحدة الامريكية على أن على كل فرد أن يلتزم قيماً ومعتقداتٍ اجتماعية واحدة . ولما كان الشعب الأمريكي يتكون من مهاجرين وافدين إليها من أمم اخرى يحملون في ذواتهم القيم والمعتقدات واللغات والتقاليد الخاصة بالأمم المهاجرين منها ، فقد سادت فكرة أن وضع كل اولئك البشر في « بوتقة صهر » تهيمن عليها وتحركها الطبقة الوسطى البيضاء البروتستانتية السائدة ، كفيل بأن تطرح كل فئة قيمها الخاصة وتذوب في تلك الطبقة الوسطى وتتمثل قيمها ومعتقداتها وتقاليدها . وكانت الطبقة الوسطى البيضاء البروتستانتية تعول تعويلاً حاسماً على برامج التعليم ووسائل الإعلام حيث تعرض خصائصها كمثل أعلى .

غير أنه ابتداء من الستينات رفضت كثير من الجماعات هذه

النظرية وطالبت بأن تحتفظ بمميزاتها الحضارية وان تكون تلك المميزات محلّ حماية واحترام . وبأن يسمح لكل جماعة أن تعيش حياتها الخاصة طبقاً لقيمها الحضارية الخاصّة ، وأن تتكلم لغتها ، وأن تكون لها مدارسها الخاصة ، وأن تتحول الولايات المتحدة الأمريكية إلى مجتمع من جماعات متميزة ومتعددة حضارياً ومتعايشة بدون قهر ، وقد أدّى هذا إلى أن حلت فكرة قبول التمايز محل فكرة المجتمع المتجانس .

لقد أخطأ ماركوز خطأ جسيماً فيما نسبه إلى جان جاك روسو . ولكن هذا لا يهم بالنسبة إلى موضوع حديثنا . المهم أنّ ماركوز قد كشف في الفقرة الاخيرة من حديثه أنه الابن الشرعي لذات الحضارة الفردية التي يحرض الشباب على الثورة ضد مراحل نضجها وإثمارها . فهو معنى بالفرد وغرائزه وحريته وتفكيره وثورته ضد الضوابط الاجتماعية . فلنقل ضد المجتمع . انه يرى الانسان الفرد الحر اللامنتمي إلا لذاته ، ويتصوّر أن المجتمع الرأسمالي الصناعي المتقدم تكنولوجياً ذا الوفرة ، الذي يتحول الناس فيه إلى حيوانات استهلاكية غريبة أو مغتربة ، طارئاً على مجرى تطور الحضارة الفردية ، في حين أنها اقصى ما وصل إليه تطورها . . انه يراها تنهار فيحرض الشباب على الثورة ليبقيها قائمة . لقد فضحه مفهومه عن الاغتراب ، انه عنده الاغتراب عن « الذات » ، فالأصل عنده والبداية ان الانسان ينتمي لنفسه ، لغرائزه ، لمصلحته ،

لقيمه ، لما يريد أن يحقّقه ، ووراء هذا المفهوم الخاطىء خطأ اكثر جسامة وهو اعتقاده أن الانتماء اختبار إرادي فهو يدعو إلى شحذ الإرادة لإلغائه أو استبداله .

فما الذي أسفرت عنه ثورة الشباب ؟ انتهت إلى لا شيء في فرنسا حيث الحضارة القومية تقاوم منذ قرون الاغتراب الفردي . أمّا في الولايات المتحدة ، حيث اجتمعت أخلاط من الجماعات الحضارية « الإثنية » المهاجرة فقد انتهت ثورة الشباب إلى الانتصار على محاولة تغريبها وصهرها في بوتقة الجماعة البروتستنتية سكسونية الأصل . وفشلت محاولة قرنين من التغريب . وأظهر حتى أطفال الذين استجلبوا بالقوة من افريقيا منذ قرنين ، أنهم ما يزالون يحملون في شخصياتهم بقايا من حطام الهياكل الحضارية التي حملها أجداد أجداد أجدادِهم .

اسطورة الامام شامل

٢٢٤ - التجربة التاريخية في الاتحاد السوفياتي أكثر ثراء من التجربة الامريكية بخبرة فشل محاولة انتزاع الانسان من حضارته أو انتزاع حضارته منه أو إحلال هيكل حضاري في شخصيته بدلاً من هيكل شخصيته الحضاري . كما أنها قاطعة الدلالة على عبث الدعوة العلمانية في مجتمع ذي حضارة إسلامية . ذلك لأن التجربة التاريخية لبعض شعوب الاتحاد السوفياتي تقدم نموذجا

فذّاً لكيفية تحول الإسلام إلى حضارة ثم بقائه هيكلا أساسيا لشخصية الإنسان، ومقاومته كل محاولات الاستلاب أو الاغتراب بدعوى التقدم العلمي والاقتصادي والاجتماعي الذي لا شك فيه، حتى بعد انحساره عقيدة، واندثاره نظاما. ففي الاتحاد السوفياتي، وعلى مدى قرن، قبل أن يصبح اتحادا سوفياتيا، تغيرت «الدولة» من دوقية روسية إلى امبراطورية قيصرية، إلى اتحاد جمهوريات سوفياتية، وتغير أسلوب الانتاج من الزراعة إلى التجارة إلى الصناعة، وتغيرت علاقاته من الإقطاع إلى الرأسمالية إلى الاشتراكية، وتغيّرت العقائد من وثنية إلى دينية إلى ماركسية، وتوالت الأجيال ما بين أدنى مستويات التخلف إلى أرقى مستويات التقدم حتى انتهت إلى جيل سوفياتي العقيدة والانتماء والنظام، ومع ذلك، وعلى مدى الزمان الذي مضى، لم تستطع الدولة، ولا استطاع نظامها، ولا استطاع رعاياها، أن ينتزعوا من الانسان في عديد من جمهوريات الاتحاد السوفياتي الهيكل الحضاري الإسلامي لشخصيته. لا نعني - طبعا - الإنسان السوفياتي المؤمن المسلم الذي يؤم المساجد ويؤدي المناسك على واحد من المذاهب السائدة هناك (الحنفي والشافعي من المذاهب السنية، والإمامي الاثني عشري والإسماعيلي من المذاهب الشيعية)، بل نعني على وجه التحديد الإنسان السوفياتي الملحد الماركسي الشيوعي العضو القيادي أو العضو القائد في الحزب الشيوعي نفسه. لأن الأول ليس حجة على صحة ما نقول، والأخير حجّة لا ترد.

ولقد كانت اسطورة الإمام شامل، وأساطير وملاحم أخرى محكاً لتمايز الحضارات في شخصية الإنسان السوفياتي وميداناً لصراع لا يمت بصلة قريبة للصراع الطبقي وعلاقات الإنتاج ووسائله بالرغم مما أهدرت خلاله من دماء المتصارعين.

٢٢٥ ـ وليس الإمام شامل من خلق الاساطير، بل هو محمد عبدالقادر شامل إمام المسلمين في داغستان (القوقاز) وخليفة الإمام غازي محمد الكمراوي في الإمامة وفي قيادة ثورة التحرر الوطني ضد الاحتلال الروسي على مدى أكثر من ربع قرن (١٨٣٢ ـ ١٨٥٩)، وزائر مصر عام ١٨٦٣ (بورسعيد)، المتوفى بالمدينة المنوّرة عام ١٨٧١. أما الاسطورة فتحكى في ملحمة شعرية غنائية مثيرة وقائع وبطولات شعب القوقاز في حربه ضد الروس منذ أن بدأ القتال تحت قيادة الإمام منصور (١٧٨٥) حتى قيادة الإمام شامل التي حقق فيها من الانتصارات ما تعتبره الملحمة معجزات لا تتحقق لبشر. لقد كان الإمام شامل بطلاً وطنياً وقائداً عسكرياً مقتدراً بكل المعايير، ولكن شامل الأسطورة هو البطل القومي المسلم الذي تسند اليه الملحمة أفعالا وصفات تحوله إلى «الرمز» المجسّد لكل قيم وآمال شعبه. فهو المثل الأعلى والحلم الذي يتطلع إليه ويحلم به شعب مقهور. وهو حضارة هذا الشعب في حالة انتصاره، وعزاؤه في حالة الهزيمة. ولم تكن أسطورة شامل كما هي مصوغة في الملحمة الشعرية إلا واحدة من عديد من الملاحم التي تلعب الدور الحضاري ذاته في الشعوب

المسلمة الأخرى التي احتلتها روسيا القيصرية وضمتها إلى روسيا أرضا وبشرا، وانتزعت الخصيب من أراضيها ووزعتها على بطانة القياصرة من النبلاء والفرسان (كان أكثر التوزيع اسرافا ما وزعته الامبراطورة كاترين الثانية على عشّاقها العديدين).

ودارت الأيام على القيصرية والقيصر واندلعت ثورة تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٧ الشيوعية فوجه لينين، قائد الثورة، نداء إلى الشعوب المسلمة المقهورة في ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧ يقول: «يا مسلمي روسيا... يا أيها الذين هدمت مساجدكم، ومعابدكم، وكانت معتقداتكم وتقاليدكم موضع سخرية القياصرة والمستبدين الروس، إن معتقداتكم وتقاليدكم ومؤسساتكم القومية والثقافية ستتحرر ولن تمسّ بعد اليوم. مارسوا حياتكم القومية ونظموها بحرية وبدون عقبات. إن هذا حقكم. ولتعلموا أن حقوقكم مثل حقوق كل شعوب روسيا، محصنة بقوة الثورة وقواها... هيا اذن وساعدوا الثورة... أيّدوا الثورة».

٢٢٦ - فانضمت إلى الثورة وقاتلت خلال الحرب الاهلية، جنبا إلى جنب الجيش الأحمر أغلب القوى الشعبية المنظمة من الشعوب المسلمة المقهورة (حزب المساواة بقيادة أحمد أمين رسول زاده (١٨٨٤ - ١٩٥٤) الذي تولى رئاسة جمهورية أذربيجان السوفياتية بعد النصر، اتحاد نقابات العمال المسلمين في كازان، والقوى الوطنية في القوقاز الوسطى، قادمين من صحراء تورجو التي طاردهم اليها القياصرة منضمين الى الجيش الأحمر بقيادة

جانج الدين، ومنظمة «الأوش جاز» من طشقند، ومقاتلو الطريقة الفيظية بقيادة عنان فيظي الذي قتل دفاعا عن الثورة في شباط/ فبراير ١٩١٨، وحزب الوحدة بقيادة عبدالله أباناي، وحزب «مللي شورو» بقيادة محمد عياد اسحق أحد قادة حركة الإصلاح الديني، واللجان الإسلامية، ولجان الاشتراكية الإسلامية بقيادة نورباهي في حوض الفولجا، والجماعات الاشتراكية الإسلامية بقيادة أمين محيي الدين، وابراهيم فولي، وشهاد جاد الدين، وغالي مينولا، وشاهد أحمد... الخ) و... كان دورهم في انتصار الثورة غير منكور إلى درجة أن أحد قادتهم وهو سلطان غالي (غالييف) الاستاذ في جامعة شعوب الشرق، وكان ذراع ستالين اليمنى، وعضوا معه في اللجنة المصغرة في وزارة الشعوب والقوميات وصاحب نظرية «وحدة المقهورين»، التي انشأها من واقع خبرته داخل «مطبخ القوميات الستاليني» عام ١٩١٨ التي ادان فيها محاولة صهر الحضارات القومية في البوتقة الروسية، وقال فيها «إننا نرى أن استبدال ديكتاتورية طبقة اوروبية (بورجوازية) بديكتاتورية طبقة ضدها (عمالية) تحمل حضارة المجتمع الأوروبي، ليس إجراء تقدميا بالنسبة إلى الشعوب المستعمرة المقهورة، وحتى إذا كان هذا تغييراً فإنه تغيير إلى الأسوأ وليس إلى الافضل...» فقبض عليه ستالين عام ١٩٢٣، ثم أعاد القبض عليه عام ١٩٢٨... كما قبض على، وصفّى أغلب حاملي الأسماء التي ذكرناها من رفاق السلاح المنتصرين للثورة في عهد ستالين، وإن كان قد رد إليهم اعتبارهم بعد وفاته...

تلك على أي حال كانت «الستالينية» التي يدينها الجميع.

فلنصل إلى ما هو قريب منا تاريخيا، وبعيدا عن تاريخ ستالين، لنضرب أمثلة لما نريد أن نقول.

٢٢٧ - كان المسلمون في ظل الاحتلال الروسي يمارسون حياتهم طبقاً لقواعد ما يمكن أن نسميه «الإسلام التطبيقي» لا يعرفون اللغة العربية إلا قليلا، فغير قادرين على استنباط قواعده، يمارسونه طبقا لمذاهبه الفقهية التي ذكرناها من قبل، وهي مذاهب لم تُحِطْ بواقعهم القبلي والشعوبي ولا بتراثهم الحضاري، فأكملوا ما لم يجدوه فيها بقواعد وطرق وتقاليد وآداب «سلوك» يومي تتفق مع روح الإسلام وقواعد مذاهبه ولكنها أكثر تفصيلاً وواقعية وأسهل إدراكا، يتبعها من «يريد» أن يتبعها كطريقة للتعامل مع غيره. فكانت الطريقة النقشبندية نسبة الى أول واضع لمسالكها محمد بهاء الدين النقشبندي، فانتشرت وأصبح لها مريدون من أغلبية الشعوب المسلمة التي احتلتها روسيا. وأدّى اطراد الحياة على مسالكها طبقا لقيمها وصيغة آدابها إلى أن تكون لتلك الشعوب حضارة مشتركة إسلامية المضمون نقشبندية التقاليد والآداب، قبل أن يداهمها الاحتلال الروسي فلمّا لم يصمد القادة من الخانات والأمراء وفرّوا أو استسلموا، تولى أئمة المسلمين قيادة المريدين في حرب التحرير، وكان من بينهم الإمام شامل الذي تحول إلى أسطورة تقصّها ملحمة شعرية غنائية. وبما أن شامل لم يكن البطل الإسلامي

الوحيد، فقد تعددت الملاحم الشعرية الغنائية التي تحكي قصص الحروب التي استمرت قرونا ضد البوذيين في الشرق وضد الروس المسيحيين في الغرب. ولما كانت الملاحم ذات شكل إسلامي، فقد عمرت بالحديث عن وقائع قتال «المسلمين» ضد «الكفار» في الشرق والغرب، وتمجيد الإسلام، وقوة الإيمان، وبطولات الأئمة الذين يأتون بما يشبه المعجزات بتوفيق الله الذي وعدالمؤمنين بالنصر.. إلى آخر ما نجده مُردّدا في كل الملاحم الشعرية، السجلات الأولى، لتاريخ كل الشعوب والأمم في جميع أنحاء الأرض، والتي ما تزال تتردد أغاني، وطقوسا، وأمثلة شعبية، وذكريات مروية، وروايات مسرحية، وفنونا... الخ، في كل شعب...

نكمل حديثنا عن التجربة التاريخية مما أورده بننجسن وليرسيية كلكيجاي ، الاستاذان في معهد الدراسات العليا في جامعة السوربون (باريس) في كتابهما « الموضوعي » عن الاسلام في الاتحاد السوفياتي (١٩٦٨) أفضل ما وقعنا عليه من بين كتب دعائية ودعائية مضادة كثيرة .

٢٢٨ ـ يمهد المؤلفان لما سنلخصه عنهما بقولهما إنه لا شك في أن الاغلبية العظمى من المثقفين المسلمين في الاتحاد السوفياتي اليوم يعتبرون أنفسهم ، بصدق وإخلاص ، ماركسيين واوروبيين . يحتقرون الماضي القريب لبلادهم ، ويقفون بحزم ضد العودة إلى النظم الاقطاعية والرأسمالية السابقة على ثورة

١٩١٧ . فيبدون كما لو كانوا قد انسلخوا عن الماضي . وهو ما يبدو مبرِّراً لآمال الحكومة السوفياتية في أن ترى أولئك المثقفين الذين شَكَّلت شخصياتِهم يقودون الجماهير المسلمةَ على طريق الاشتراكية . ولكن حقيقة الواقع أكثر تعقيداً من هذا . وقبل القطع بما إذا كان المثقفون المسلمون في الاتحاد السوفياتي قد قطعوا علاقتهم بماضيهم ، لا بد من اختبار مواقفهم من حضارة شعوبهم وتاريخها .

مثال نموذجي للاختبار ، سلوك القوميين من المثقفين المسلمين وردود أفعالهم الحادة فيما يتعلق بالدّفاع عن تراثهم الحضاري ، قدمته الأزمة الطويلة التي واجه فيها المسلمون الهجومَ الروسيّ على الملاحم القومية ، واستمرت من عام ١٩٥١ حتى عام ١٩٥٤ . فقد شنت الحكومة السوفياتية حملة تطهير من التقاليد الموروثة لدى الشعوب المسلمة في كل عناصرها التي اعتبرتها غير متفقة مع العالم الاشتراكي الجديد . بدأت الحملة بهجوم شامل على الملاحم القومية التي تعرضت لنقد قاسٍ ثم منعت باعتبارها عوائق في سبيل بناء الاشتراكية . ولما كانت تلك الملاحم هي صيغ لمضامين حضارية ، فإنّ دلالة الحملة لم تخفَ على المثقفين القوميين . إن الهدف الحقيقيّ من الحملة لم يكن إلا تدمير الحضارة القومية ليقوم بدلاً منها ما يسمّيه الكتّاب الروس الحضارة السوفياتية وهي في حقيقتها الحضارة الروسية في شكل اشتراكي . وقد جرى الهجوم طبقا لخطة واحدة . تبدأ أولا

إحدى صحف موسكو : برافدا أو ليتراتورنايا جازيتا . ثم تتناوله اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الجمهورية المعنية ، ثم كل الأجهزة والمنظمات واللجان المحلية للحزب ، وتنتهي بإدانة الملاحم والمفكرين والكتاب المسلمين الذين أشادوا بتلك الأعمال غير المشروعة .

بدأت الحملة في ١٧ تموز/يوليو ١٩٥٠ . كان باجيدوف سكرتير أول اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الأذربيجاني يلقي محاضرة على بعض المثقفين ، هاجم فيها الإسلام بشكل عام هجوما عنيفا ، وأدان بقسوة كل حركات مقاومة الروس في القرون الماضية ، واتخذ موضوعا للإدانة وسببا ملحمة « يدقرقوط » وهي سجل أسطوري شعري لتاريخ أسلاف الأتراك السّلجوق ، وقد وصف الملحمة بأنها عنصرية ، ومضادة للشعوب . ثم أدان بالقسوة نفسها ملحمة « شامل » وأعادت نشرها مجلة « البلشفيك » في موسكو (العدد ٩ ، تموز/يوليو ١٩٥٠) ومجلة باكينسكي رابوتشي في باكو (أذربيجان) في اليوم التالي تحت عنوان : « طبيعة حركة المريدين وشامل » . وتلتها مقالة بقلم دانيالوف ، السكرتير الأول للّجنة الإقليمية للحزب الشيوعي الداغستاني نشرتها مجلة فويروسي استوري في موسكو (العدد ٩ سنة ١٩٥٠) ، ومقال بقلم فادييف في المجلة ذاتها ، وكتيّب من وضع سمير فوف بعنوان الطبيعة الرجعية لحركة المريدين وشامل في القوقاز نشر في موسكو . وامتدت الحملة إلى

ملحمة « المانا » ، أجمل الملاحم الشعرية التي تسجل تاريخ حروب المسلمين ضد المنغول في القرنين السابع عشر والثامن عشر . . ثم ملحمة « قرقوط عطا » التركمانية ، ثم ملحمة « الباميش » التي تحكي نضال القبائل المسلمة ضد البوذيين ، ثم ملحمة « ايرسين » وملحمة « شورا باتيل » . . . الخ . وكانت اسباب الادانة المتكررة لجميع الملاحم أنها ذات جوهر إقطاعي وايدولوجية رجعية وتعصب إسلامي وتمجيد للحروب العدوانية ، فهي عقبات في سبيل الصداقة بين الشعوب . .

وقد مرت الحملة بدون مقاومة ظاهرة في كل الجمهوريات إلّا في جمهورية « القرغيز » الصغيرة . ذات الحضارة المدوّنة شعراً في ملحمة « المانا » الجميلة ، وآخر جمهورية وصلتها حملة التطهير . فما ان نشرت في موسكو أول مقالة ـ المقالة التمهيدية ـ ضد « المانا » وما تضمنته عن تمجيد جهاد المسلمين ضد الكفار حتى أثارت فوراً عاصفة مقاومة حقيقية في صحافة « قرغيز » ، شارك فيها المثقفون وأساتذة الجامعات والكتاب ؛ وقادها ، وهنا موضع الدلالة ، الحزب الشيوعي المحلي أو « الملحدون الماركسيون ، أعضاء وقيادة الحزب الشيوعي الذين لا يمتّون إلى الإسلام إلا برابطة حضارية » . ولما كانت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي تصدر صحيفتين إحداهما « سوفيتسكايا » يكتب فيها الأعضاء الروس باللغة الروسية ، والثانية « ديكزيل » يكتب فيها الأعضاء الوطنيون باللغة القومية ، فقد انتقلت

المعركة إلى الصحيفتين : الأولى تتّهم « المانا » بما تتهم به بقية الملاحم ، وتتهم المثقفين الوطنيين بالانحراف القومي والبورجوازية ، والثانية تدافع عن التراث القومي ، وتشنّ هجوما مضاداً صاخبا تتهم فيه الروس باحتقار الاستقلال الحضاري لشعب قرغيز . . . وانهزم الوطنيون إلى حين . . إلى حين أن مات ستالين . فبدأ المسلمون هجوماً مضاداً في كل الجمهوريات شاركت فيها وقادت بعضها الأحزاب الشيوعية للإفراج عن التراث القومي ، واحترام التمايز الحضاري ، والكف عن السلوك العدمي المعادي للقومية ، وعن عبادة الأشخاص . وانهزمت الحملة ، وعادت الملاحم يردد الشعب اغانيها ويفخر بالانتماء إلى ابطالها ويطلق اسماء اولئك الابطال على المواليد الجدد . . . .

وفي عام ١٩٥٦ ، اعدم باجيدوف الذي بدأ الحملة ، وانعقد المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفياتي الذي اعاد الاعتبار إلى كل الذين اعدمهم ستالين بتهمة الانحراف القومي والرجعية الإسلامية . فدعت المجلة نفسها التي بدأت الحملة « فوبروسي ارستوري » إلى مؤتمر حضره اكثر من ٦٠٠ من المفكرين ، لوضع « منهج جديد » للدراسات التاريخية ، وفيه عرض دانيالوف دراسة بعنوان « حركة الجبليين تحت قيادة شامل » أشاد فيها اشادة هائلة ببطولة شامل وكل حركات مقاومة المسلمين للغزو الروسي القيصري . فحركة المريدين القائمة على

أساس الشريعة الإسلامية لم تكن حركة متعصبة ولكنها كانت ردّ الفعل الطبيعي ضد الاحتلال الروسي . أما شامل فقد كان رجل دولة مرموقا ، وبطلاً قومياً،وكل ما وجه إليه من اتهامات في مرحلة عبادة الأشخاص من اتصال بتركيا أو بانكلترا لا أساس له من الصحة . . الخ . إنه الدانيالوف نفسه الذي نشر في عام ١٩٥٠ ، في المجلة « فوبروسي أستوري » ذاتها (العدد ٩) يتّهم فيها حركات مقاومة المسلمين للغزو الروسي القيصري بأنها حركات « قومية بورجوازية » . . . وفشلت محاولة تاريخية أخرى في انتزاع الحضارة من الإنسان ، أو انتزاع الإنسان من حضارته لإذابته في بوتقة حضارة غريبة . .

إذن ، لن يفلح « اللوبي » العربي فيما فشل فيه السكسون الأمريكيون والسوفيات الروس .

لماذا اذن ؟

٢٢٩ ـ طائفة تناهض العروبة بالإسلام لو كانت حسنة النية في الدعوة إلى إقامة نظام إسلامي في الوطن العربي فإن مناهضتها العروبة تهزم غاية دعوتها (الجزء الاول من الحديث) وإن كانت سيئة النية تريد أن تنقض الحضارة العربية القومية فإنها ستفشل كما فشل البروتستنت في الولايات المتحدة الامريكية (فقرة ٢٢١) ، وطائفة تناهض الاسلام بالعروبة ، لو كانت حسنة النية في الدعوة إلى التقدم العربي حتى على الطريق الاوروبي فإن

مناهضتها الاسلام بالعروبة تهزم غاية دعوتها (الجزء الثاني من الحديث) وإن كانت سيئة النية تريد أن تنقض الحضارة العربية الاسلامية فإنها ستفشل كما فشل الروس السوفييت في اتحاد الجمهوريات السوفياتية (فقرة ٢٢٨) . . فلماذا إذن كل هذه الدعوات والمنظمات والكتابات والمحاضرات والنشرات والسفه السفيه في الإنفاق ، والجهد الجهيد من أجل غاية فاشلة ؟ . . ولماذا يختار أصحابها ضياع أعمارهم في سبيل الفشل ؟

لا مبرر للحديث عن الفشل . لأنهم لا يجاهدون في سبيل الإسلام ، وإنما يستعملون اسمه نداء ليستمع إليهم شعب ربته حضارته على أن يلبي نداءه . ولا يناضلون في سبيل الوطن العربي ، وإنما يستعملون اسمه ادِّعاء ليجتمع إليهم شعب تحمله حضارته على أن يجتمع حول وحدته وانتمائه . ولا يعملون في سبيل أنفسهم ، فثمة من يغنيهم عن العمل وعنائه ، وإنما هم يكملون ما بدأه الاستعمار منذ قرون : جزَّأ الأمة دولاً فخلق الإقليمية تخريباً ؛ وفرض نظاماً رأسماليا فخلق الفرديّة تغريباً ، ثم جاء في عصر الإعلام والدعاية واغتصاب العقول ليدمّر الإنسان العربيَّ في شخصيته . يحاول بفريق أن ينزع هيكلها الأساسي باسم الإسلام ؛ ويحاول بفريق ثانٍ نزع هيكلها الأساسيّ باسم العروبة . ويتعاون الفريقان ليكوّنا فرقة غايتها أن يصبح الإنسان العربي حطاما ، « فيستقر الوضع نهائياً » على حطام الأمة العربية بعد أن تحطم مصدر مناعتها ومقاومتها ،

وأداة تحررها ووحدتها وتقدمها : الانسان العربي السويّ !

هل يعرفون ؟

٢٣٠ ـ خلال الحرب الأهلية في إسبانيا التي نشبت في ايلول/سبتمبر ١٩٣٦ وانتهت في آذار/مارس ١٩٣٩ اقتحم الجنرال فرانكو مدينة مدريد بأربعة طوابير عسكرية ، فلما استولى عليها قال ، أو قيل ، ان الفضل في الاستيلاء على المدينة العاصمة يرجع أساسا إلى « الطابور الخامس » ، وكانوا يعنون به عملاء فرانكو داخل المدينة الذين اندسوا بين المدافعين وأشاعوا روح الهزيمة في نفوسهم ، وخربوا ما أعدّوه للدفاع عن المدينة ، فانهزموا . وإلى عهد قريب كان يطلق وصف « الطابور الخامس » على أولئك الذين يخدمون أغراض الغُزاة من داخل الارض المعرّضة لخطر الغزو كما فعل عملاء فرانكو . ولم يعد منكوراً ولا خفيا أنّ للولايات المتحدة الأمريكية « طابور خامس » في كل دولة من دول الأرض صديقة أو عَدُوَّة . فقد أصبحت الطوابير الخامسة أجهزة من نظم الحكم الحديثة . كل ما يفرق بين « الطابور الخامس » في عام ١٩٣٩ ، و« الطابور الخامس » « بعد الحرب الاوروبية الثانية (١٩٤٥) ، أنه لم يعد من الممكن القطع بأنّ المنتمين إليه عملاء مأجورون . قد يكونون وقد لا يكونون . فإن التقدم العلمي في « تشكيل الطابور الخامس » لم يعد يشترط في جنده حتى معرفة أنهم مجندون .

منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

رقم الإيداع ٨٦/٣٣٦٣
الترقيم الدولى ١ ــ ٠٤١ ــ ٤٤٢ ــ ٩٧٧